

費兒巴熱著
林伊文譯

宗教本質講演錄

中山文化教育館編輯

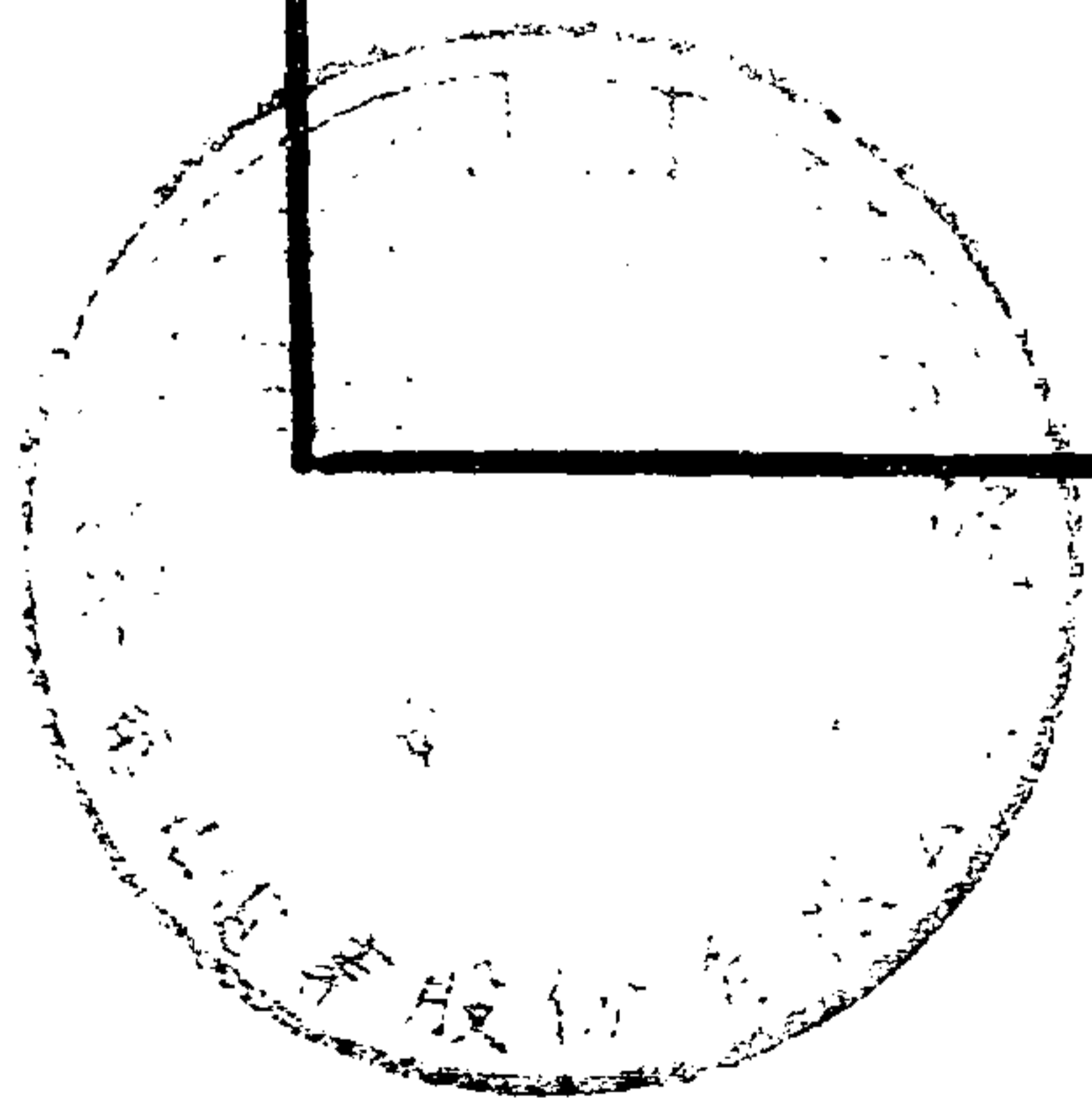
版權
印刷

商務印書
公司
發行
所

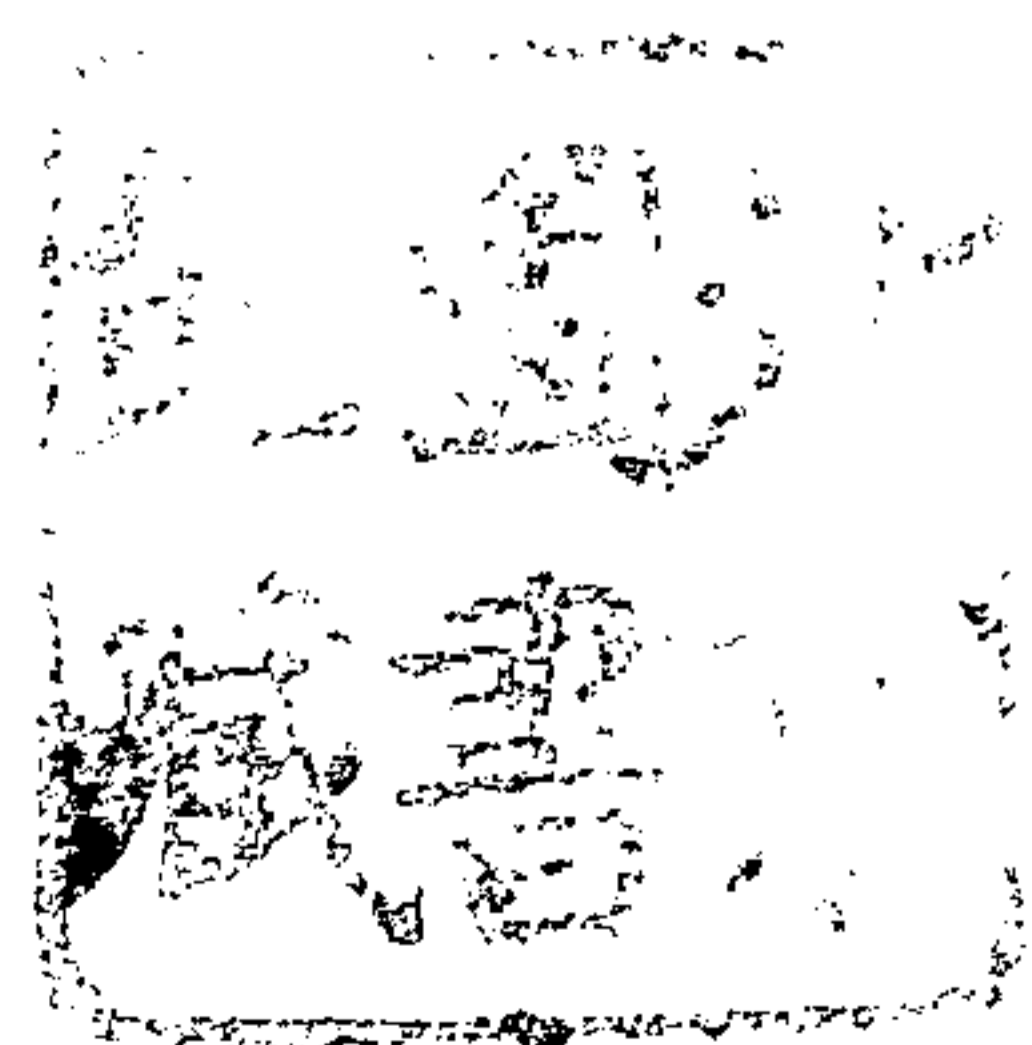
L. Feuerbach 著
林伊文 譯

中山文庫
宗教本質講演錄

中山文化教育館編輯
商務印書館發行



70733



費兒巴赫像



Ludwig van Beethoven

譯者序

一八四八年冬，費兒巴赫應海德堡大學學生之請，在海德堡市政廳大堂講演宗教本質。講演開始於十二月一日，一共講了三十次。這時正當德國革命狂潮時候，這時也正是費兒巴赫思想完全成熟的時代。這回講演，費兒巴赫自己整理出來，於一八五一年春天當作全集第八卷出版以後，直到他的死，除了神史以外，他就沒有發表過其他的著作了。他自己說：『我不要寫其他文章，我死後也不要遺留其他著作以爲人類紀念，除了宗教本質講演錄和神史以外。』（見遺世嘉言）但神史祇是搜集古代希臘、羅馬、猶太以及初期基督教材料，以爲講演錄所發揮的原理之例證而已。現在翻譯出來的這本書，雖然叫做宗教本質講演錄，但書中所講的，實在不僅是關於宗教底本質。替費兒巴赫改編全集的約德爾（Friedrich Jodl），在他的費兒巴赫底哲學一書中，關於這本書說：『宗教本質講演錄纔把他（費兒巴赫）的宗教哲學思想和自然哲學思想綜合起來，而且在許多方面可以代表他的整個世界觀底最成熟形態。』

我本想在這裏說一說費兒巴赫底生平和學說。但這是不必要的。他在中國不是一個生疏的人物，至少他在哲學史上的地位，大家是知道的；何況這本書就是發揮他的整個學說，在最初三講中，他而且概略地介紹過自己的思想歷程以及過去的著作內容。

說到他的著作，人們總要提起他的基督教本質。不錯，基督教本質是造就他的世界聲名，確定他的哲學史地

位的一部傑作，是一八四八年政治革命以後，發動思想革命的一部名著。這書出版，使得當時德國進步的青年「一時狂熱地成爲費兒巴赫信徒。」但本書第三講中，費兒巴赫自己說：「我在基督教本質中發表的學說……卻有一個大缺陷……我到一八四五年出版的一部小書宗教本質中縫填補起來。」這裏所說的宗教本質，是費兒巴赫自著的另一部書，這回講演便是以這部小書爲根據而加以發揮的。

費兒巴赫是舊哲學到新哲學發展的一個中間環，沒有瞭解他，便不能瞭解新哲學，至少不能瞭解新哲學是如何從舊哲學發展起來的。此外，對於費兒巴赫哲學的理解，目前仍然成爲哲學上爭論問題之一。這個譯本之出版，對於中國研究費兒巴赫以至一般研究哲學的人，若能有點貢獻，譯者便可心滿意足了。

譯時根據的本子是亨利·斯米特 (Heinrich Schmidt) 整理的 Kroner 袖珍叢書本，一九二三年，萊普齊出版。沒有其他德文本，也沒有德文以外的其他文字譯本，可資參校。斯米特做有一篇序這裏沒有譯出。書中各講底下都沒有目標，但目錄上有零亂無章的標目，似非原版所有，這裏也沒有採取。費兒巴赫自己說：「我沒有講學習慣……因之不能按照學院式的時間表來量度和分配講演底材料。」此書大體可以分爲幾個段落：第一講至第三講算是引言，介紹自己生平，著作和學說大意，第四講至第十九講上半論自然宗教，第十九講下半至第二十九講論自然宗教到精神宗教之過渡及精神宗教本身，最後一講算是結論。本來想做一個詳細的索引，好多地方想加以詳細的註釋，但爲時間所限，祇好作罷了。書中引用新舊約文句，有些地方翻出聖經公會底譯本照抄，有些不知出在那一篇中，一時翻不到的，祇好自己翻譯下去了。

目次

第一講	一
第二講	一一
第三講	一九
第四講	二八
第五講	三七
第六講	四五
第七講	五五
第八講	六五
第九講	七五
第十講	八六
第十一講	九八
第十二講	一一一

第十三講	一二四
第十四講	一三五
第十五講	一四六
第十六講	一五六
第十七講	一六七
第十八講	一七八
第十九講	一九〇
第二十講	二〇〇
第二十一講	二一二
第二十二講	二二三
第二十三講	二三一
第二十四講	三四三
第二十五講	二五二
第二十六講	二六一
第二十七講	二七二

第二十八講	二八三
第二十九講	二九四
第三十講	三〇五

宗教本質講演錄

第一講

我們現今生活在一個時代；這個時代無需頒佈一條法律像古時雅典一樣，規定每人每逢暴動時候都須加入某一黨派；這個時代，無論何人，連自以為中立的人在內，都會不知不意地歸屬於某一黨派，即使僅僅是理論上；這個時代，政治的興趣蓋過其他一切的興趣，政治的事變不斷地引起我們緊張和興奮；這個時代，把一切政治以外的事情都忘記了去，這而且是一種義務，尤其對於我們這般非政治的德意志人——因為就個人來說，他如果沒有毅力於某個時候專心一志地進行他所要做的事情，那他就甚麼也做不成功，同樣，人類也必須在某個時期爲了一件使命忘記其他一切使命，爲了一種活動忘記其他各種活動，倘使要想做出一些有功效有成績的事情的話。這次講演底對象是宗教，宗教自然是同政治有極密切關聯的；但是我們現今最主要的興趣，並不在於理論的政治，卻在於實踐的政治。我們要直接參與政治，要以行動參與政治；我們已經沒有耐性和趣味來讀書、寫字、講教和研習了，我們從事於並滿意於講論和著作，已經够久了；現在我們要求；語言終於變成血肉，精神終於變成物質；我們已經厭足了政治的唯心論，就像厭足了哲學的唯心論一樣；我們現在要成爲政治的唯物論者了。

我今反對講學，除了以上這個從現時代出發的一般理由之外，卻還有其他的個人的理由。從我的理論方面看來，我的本性是不適宜於做教師，而適宜於做思想家和研究者的。教師是不憚煩，而且不應當憚煩，一句話不妨說上千百遍；我卻祇說一遍就夠了，祇要我至少心裏明白：我說得正確。某一對象，祇在還對我提出難題時候，祇在還未被我清算完畢而我尚須與之搏鬥時候，纔能引起我的興趣，纔能抓住我；可是一旦被我克服了，我便立刻走到新的其他的對象去，因為我的意向不是限定在某一定部門，某一定對象，我是關心於一切屬於人的事情的。當然，我並不是一個學問上的慳吝人或自私自利者，祇為自己積蓄，祇管顧自己。不是的！是我為我自己所做的和所想的事情，我必須也為別人去想去做。不過，要我去教誨別人，必須這種教誨同時也能教誨我自己，那時我纔有這個需要。可是對於這次講演底對象，即宗教問題，我卻是早已清算完畢了；在我的著作裏面，這個問題底一切最緊要方面，或至少一切最困難方面，都被我討究盡了。此外，我又不是下筆萬言或口若懸河的人。祇在對象能激起我的熱情，能引出我的感興時候，我纔能夠講論和著作。但是熱情和感興是不為意志所左右的，也不會依照預定的日期和鐘點而發生出來。一般說來，我祇能夠講論和著作關於我所認為值得講論和著作的問題。而我所認為值得講論和著作的，卻祇有那種既非簡單明瞭又不是早經別人討究清楚的問題。所以，即使在著作裏面，我也永遠從某一對象中祇抓住那些為其他書籍裏所未曾說過的東西，或至少雖然說過卻不能使我滿足，使本問題了澈清楚的東西；其他的，我就擱在旁邊去了。由此說來，我的精神自然是一種「格言式的精神」，「像我的批評家所責斥我的，可是我是與他們所想像的意義所根據的理由完全不同的一種格言式的精神；我是格言式的精神，因

爲是批評的精神，就是說從假相判別出本質，從可有可無的事物判別出必然的事物的精神。

況且，我在鄉村的孤寂中渡過了好多年頭，渡過了整整十二年底生活，在這期間我祇從事於研究和著作，因而喪失了談論及口頭講學的才能，或者說沒有留心去培養這種才能；因爲我未曾料想到，有一天我又會拿着口頭的語言當作我的活動底工具，況且是在一個大學城裏啊——我說「又會」，因爲我曾在巴威爾邦一個大學講過學，這自然是好多年前的事情了。以前那個時代使我不得不在我的內心中永遠放棄了學院的職業而搬到鄉下去住，那個時代是如此愁鬱和沈悶的時代，以至使得我不會有那種的料想。在那個時代裏，一切公衆的關係是如此佈滿了毒質和疫菌，以至使得人們祇有放棄一切官職，一切公務，甚至於一位講師的位置，纔能够保持他精神上的自由和健康；在那個時代裏，一切官職底任命，一切政府底許可，甚至於講學底許可，也須拿政治上的奴顏婢膝和宗教上的欺瞞詐騙爲代價，纔能得到手；在那個時代裏，惟有學理上的著作文字纔是自由的，但也祇有極高限制底下的自由，而且這種自由並非由於別人對學理的尊敬，寧可說祇是由於別人對學理的輕蔑——別人因爲學理對公衆無影響或不關心，（無論是實在或推測的），就輕蔑了學理。那麼在那個時代裏，尤其是一個自覺存有與統治的政治制度相違反的思想和意向的人，能有甚麼事情好做呢，除了退隱到孤寂中去，並且使用著作文字作爲唯一的手段，以便逃避——固然也要帶着安命和自制底態度——專制政府底無理壓迫。

可是我之所以遁到孤寂中去，而專心從事文字著作，也非僅僅由於政治上的厭惡。我不僅同那時代統治的政治制度處在不斷對立的地位，我而且同那時代統治的精神體系，即哲學的和宗教的體系，也是分道而馳的。爲

的把這種分馳底對象和原因探究清楚，我必須得有各方面免受妨害而又持續不斷的閒暇。這種閒暇當於何處去討呢，倘使不是在鄉村，那裏人們可以擺脫城市生活底一切有意識的和無意識的依靠，顧慮、虛榮、分心、狡詐和噁舌，而祇管顧自己的事情？凡是信仰別人所信仰的，凡是教授並思想別人所思想並教授的，總而言之，凡是學問上的見解和宗教上的信仰跟別人一致，——這種人在肉體上也無需乎同別人分離，也就無需乎去過孤寂的生活；反之，另一種人卻是有這個需要的，他走上自己的道路，甚至於同那整個信神的世界完全決裂了，他現在正要為這個決裂提出辯護並說明理由。這事需要自由的時間和自由的空間。那是對於人性毫無認識的，倘若人們相信：無論在甚麼地域、環境、關係、狀況，都能自由思想和研究，除了人底自己意志以外無需要甚麼。不是的，要有真正自由的無所顧慮的和超凡出衆的思想——這種思想至少當是一種能生效果並具有決定力的思想——必須也有一種超凡出衆的自由、無所顧慮的生活。而且誰要從精神上去探究人事底根源，誰也就應當感性地肉體地立足在這個根源上面。但是這個根源正是自然界啊！惟有在直接與自然界相交接當中，人纔能治癒自己的毛病，纔能擺脫一切僭妄的，超自然和反自然的觀念和幻想。

但是，凡是好多年來在孤寂中生活的人，他雖然不是過那基督教隱士或修道士底抽象的孤寂生活，卻是過一種人性的孤寂生活，祇由著作去同世界交接，他還是要喪失講論底趣味和才能的；因為口頭語言和書本文字中間有巨大的差異存在着。口頭語言是對確定的眼前的實在的聽衆而說的，書本文字則是對不定的非眼前的在著作人看來僅祇存在於想像中的讀衆而寫的。語言底對象是人，文字底對象則是精神；因為我拿來作為著作

對象的那些人，在我看來僅僅是存在於精神及想像中的東西罷了。因此之故，文字就缺乏了語言所具有的一切吸引力、自由，以及所謂社交上的美德；文字使人習慣於嚴密的思想，使人養成一種習慣，凡不能於他人批評之下自圓其說的話，不敢寫在紙上，但正爲如此也，使得人沈默寡言，選擇字眼時嚴刻而審慎，而且不會得輕易發表自己的意見。先生們，我請你們注意這一點，卽是：我的一生最美好的部分不是在講壇渡過的，而是在鄉村渡過的，不是在大學教室渡過的，而是在自然界廟堂渡過的，不是在社交沙龍和會客廳渡過的，而是在我的研究室底孤寂生活中渡過的，——爲的是使你們不要存着奢望來聽我的講演，不要期望能從我聽到一篇雄辯的驚人的演說。

既然自今以前惟有文字著作是我公開活動底工具，既然我爲了著作而犧牲了一生最美好的光陰和力量，既然我的精神惟有表現在著作裏面，我的聲名也祇從這著作得來，那麼當然地，我要把我的著作當爲這回講演底基本和線索了，我要拿我的著作當爲經文，拿我的口語當爲註疏了；所以我這回講演底任務，就是打算把我在我的著作中說過的話，引用出來，並加以解釋和證明。我認爲這種辦法是非常適當的，尤其因爲我在我的著作裏面習慣於把我的意見寫得十分簡短而銳利，我祇在問題底最緊要方面和最必需方面表出我的意見，一切冗長的推論我都拋棄了，一切當然的中間命題和結論我都交付於讀者底理智，但正因爲這個原故，惹起了人們對我的極大的誤會，像那些批評我的著作的人所充分證明了的。可是在我指出拿來做這次講演經文的那些著作以前，我認爲概括地說一說我的全部文字工作，也是必要的。

我的全部著作可以分成兩個部分，一部分以一般哲學爲對象，另一部分則特殊地以宗教或宗教哲學爲對

象屬於第一部分的，是我的近代哲學史（從培根到斯賓諾薩），我的萊卜尼茨我的貝爾（對於哲學史和人類史的貢獻），我的哲學批評和哲學原理屬於第二部分的，是我的幾部關於死和不朽的思想，基督教本質，最後基督教本質一書底註解及補充。我的著作雖然這樣分成兩個部分，但嚴格說起來，卻祇有一個目的，一個意志和思想，一個主題。這個主題恰好就是宗教和神學及與之有關的事物。我是屬於這樣一種人，他們寧願有成效地專攻一方面，而不願無成效地無用場地馳騁於多方面並寫出好多的東西；屬於這樣一種人，他們一生祇盯住一個目的，把一切都集中在這個目的上面，他們雖然研究得很多並不斷地學習，但祇教誨人一件事情，所寫的祇是關於一件事情，確信惟有這個專一性纔是必要的條件去討究清楚一個問題，去貫徹自己的主張。以此之故，我在我的一切著作裏面，也從來未曾忽略過對於宗教和神學的關係，我總不斷地討究我的思想和生命底主要對象，自然是按照年齡和觀點不同而不同地去討究的。但我必須指出一點，即是我的哲學史在初版時候，不是由於政治上的顧慮，而是由於少年時代底心性不定和厭惡心情，竟把一切直接與神學有關的東西都刪除了，可是在再版時候，即收入我的全集出版時候，我已經填補了這個缺陷，自然不是根據我以前的觀點而是根據我現在的觀點去填補的。

在這書中說到的與宗教和神學有關的第一個人，便是培根——「近代哲學與自然科學之父」，像好多人所稱頌他的，這種稱頌並非沒有根據。好多人把他當做基督教信徒的虔誠的自然研究家底模範，因為他曾經鄭重聲明：他在自然科學方面所做的塵俗的批評，他並不想應用到宗教和神學方面來，他祇在人事上纔是一個非

信仰者，但在神事上則始終是個無條件的最虔誠的宗教信徒。從他產生出一句有名的話：「膚淺的哲學從神離開，深刻的哲學則回到神去。」這句名言，像過去時代思想家底其他許多名言一樣，在某時自然是一種真理，但現在絕不是甚麼真理了，雖然我們那些不分別過去與現在的歷史家們，現時還是把牠當作真理看待。我現在在我的著作中指出：培根在信仰，在神學方面所承認的原則，在物理學方面他又否認了；過去的自然界觀，即目的論（即認為自然界含有計劃或目的的學說），乃是基督教唯心論底一種必然的結論，這種唯心論是認定有一個帶着目的和意識而活動的東西為自然界之所自出的；培根則推翻了中古時基督教在忠實信徒中所獲得的那種不可一世的地位，他祇在私人生活上纔表白他的宗教原理，但以物理學家、哲學家及歷史活動人物底資格則他是否認這個原理的，因此要把培根當做基督教自然研究家底模範，那是完全錯誤了的。與宗教哲學有關係的第二個人，就是培根底同時人兼朋友，但比培根較年輕的霍布士，他主要是因為他的政治主張而出名的。在近代哲學家，他是第一個被人把「無神論者」這個可怕的頭銜加在頭上的人。可是到了十八世紀，那些有學問的先生們卻在爭論：他究竟是無神論者不是。我卻把這爭論調和了，我恰宣佈他既是有神論者又是無神論者；他自然也設置一個神，像近代一般哲學家所做的，但這個霍布士式的神是有等於無，因為照他的學說，凡是實在的都具有形體，他既然不能說神也具有形體，那麼照他的哲學原理說來，這種神便不是甚麼實質，祇是一個空名了。第三個重要人物，但對宗教方面說來卻沒有甚麼主要特點，那便是笛卡兒。他對於宗教和神學的關係，我祇是在萊卜尼茨和貝爾兩書中纔討論到，因為我的近代哲學史第一卷出版以後，笛卡兒纔被人宣布為宗教甚至天主教

哲學家之模範的。但我也曾指出：哲學家的笛卡兒和宗教信仰的笛卡兒，乃是完全互相矛盾的兩個人物。對於宗教哲學最重要又最奇特的人物，在我的第一卷內說到的，便是雅各褒梅和斯賓諾薩；這二個人與上面列舉的幾個哲學家不同，即是這二個人不僅把信仰和理性中間的矛盾顯示給我們，而且自己提出獨立的宗教哲學原理。前者雅各褒梅，成了哲學化的神學家或有神論者底偶像；後者，斯賓諾薩，則成了神學化的哲學家或泛神論者底偶像。近來那些崇拜雅各褒梅的人，曾經把雅各褒梅稱爲最有效的解藥來抵制我的學說底毒質，即我這回講演底內容。但我最近準備再版時候又拿雅各褒梅澈底研究一次。這再次研究恰好引導我走到與前次相同的結論，就是說：他的神智學底祕密，一方面是一種神祕的自然哲學，他方面是一種神祕的心理學，所以他的學說不是反駁我的觀點，反而是證實我的觀點，照我說來，整個神學是判別爲自然學和人學兩部分的。斯賓諾薩成了我的第一卷底殿後人。他是近代哲學家中唯一的人，建立下對於宗教和神學之批評和認識底最初基礎；他是第一個同神學立在積極的對立地位；第一個正式宣言：世界不能夠把來當做某個有人格的帶目的和計劃而活動的東西底一種影響或一件產物；第一個給予自然界以其無所不包的宗教哲學的意義。所以我高興向他表示我的欽佩和崇敬，我祇責備他一點，就是說：那個非依目的又不帶意志和意識而活動的東西，仍舊給他羈束在舊的神學的觀念內，給他規定爲最完滿的神性的東西，如此他便自己截斷了向前發展的道路，他把有意識的人性的東西祇當做那個無意識的東西底一個部分，一種樣態，像他的用語所表示的，而非當做那個無意識的東西發展完成的最高峯。

斯賓諾薩底反而是萊卜尼茨，我專爲他寫了一卷書。如果斯賓諾薩獲得了把神學降低於「哲學底奴婢」地位那種榮譽，那麼，反之，這位德國第一個近代哲學家，即萊卜尼茨，就獲得了使哲學重新屈服於神學拖鞋底下的那種榮譽或恥辱了。這件事情，萊卜尼茨在他那有名的著作神正論中，特別做得透澈。大家知道，萊卜尼茨著作這部書，是爲着獻媚於一位因受貝爾懷疑論影響而發生信仰上不安的普魯士王后的。可是萊卜尼茨寫此書時，獻媚的真正對象，卻是神學。雖然如此，那些神學家還是不滿意他。萊卜尼茨是到處向兩方面討好的，正爲如此，無論那方面，他都不能使之滿意。他不願意得罪任何人，侵犯任何人；他的哲學是一種外交上獻殷勤的哲學。甚至那個「單子」，即萊卜尼茨認爲一切能被感覺的事物所由組成的東西，相互間也沒有任何物理的影響，爲的是不至於發生甚麼傷害的事情。可是，凡是連無意中也不願得罪和侵犯甚麼的，這種人便要缺乏一切毅力，一切氣魄；因爲人不踐踏生物是要寸步難行的，人不吞咽微生蟲也是要滴水不得下嚥的。萊卜尼茨是介在中古和近代的中間人物；像我所稱呼他的，他正是哲學上的布拉黑（*Brachio de Bala*）十六世紀丹麥天文學家；但正因爲他這種騎牆態度，他今天依舊還能成爲一切不果斷無毅力的頭腦底偶像。在我那卷書一八三七年初版時候，我因此已經拿萊卜尼茨底神學觀點，連帶着也拿一般神學，作爲批評底對象了。我在這個批評中所採取的觀點，實在說來還是斯賓諾薩主義底或抽象哲學底觀點，就是說，當時我嚴格區分人底理論立場和實踐立場兩方面，把前者交付於哲學，後者交付於神學和宗教。我說過：在實踐立場上說，人祇是爲了自己，爲了自己利益和用場，去同事物發生關係；在理論立場上說，人則是爲了事物本身而去同事物發生關係的。因此——我在那裏又說——神學

和哲學中間必然有一種本質上的差別；誰把二者混雜起來，就是混雜了本質上不同的兩種立場，因之祇能造
成一個四不像的怪物。批評我這卷書的人，特別攻擊我的這種判別，但是他們忘記了，斯賓諾薩在他的神學政治
論文中早就站在這種觀點上去觀察並批評神學和宗教了，是的，甚至亞里士多德也不會站在別種觀點去批評
的，倘使他要拿神學做他的批評對象的話。然而我當時批評神學所採取的觀點，究竟不是我後來著作底觀點，究
竟不是我的最後的絕對的觀點，祇是一種相對的受歷史制限的觀點罷了。所以在我的萊卜尼茨哲學底敘述和
批評一書底新版中，我又對於萊卜尼茨底神正論和神學，以及與此有關的他的精靈學，重新批評一次。

第二講

萊卜尼茨是斯賓諾薩底反面，同樣法國博學者和懷疑論者彼得貝爾又是萊卜尼茨底反面，尤其是在神學方面。「勿專聽一面之辭，」這句話不僅是法律學上的名言，也可以應用到一般學問上來。按照這句話說來，所以我的著作在那位信神的至少思想上信神的德國哲學家後面，跟着就說到這位不信神的或至少懷疑的法國哲學家。究之，我寫這卷書，並非純然出於學問上的興趣，而兼含有一種實踐上的興趣。正如我的全部著作一般都是爲對抗一個時代而產生出來的，——在這時代裏人們盡力地要把人類嚇退到過去世紀底黑暗中去，——我的貝爾一書也是如此。這卷書出版的時候，恰是舊教和新教間的老鬭爭又在巴威爾和萊茵普魯士等地極劇烈極惡醜地爆發起來的時候。貝爾乃是最早的最傑出的戰士之一，爲啓蒙運動，人道主義和宗教寬容而奮鬥，他同樣擺脫了舊教信仰和新教信仰底羈束。拿着過去時代這一種聲音來教訓那受人愚弄和激怒的當代人並使之知愧，這便是我寫貝爾一書時的目的。這書第一章論舊教即論天主教，我根據天主教底修道院，諸聖者以及教士過獨身生活等等，指出其本質乃是肉體和精神間的矛盾，這是與新教不同的。第二章論新教，我指出其本質乃是信仰和理性間的矛盾；這又是與天主教不同的。第三章論神學和哲學及一般學問間的矛盾；因爲我說，神學祇把牠所以爲神聖的，纔認爲是真實的，反之，哲學則祇把真實的纔認爲是神聖的。神學總是立足在一條特殊的原則，一

部特殊的經典上面，牠自誇：一切真理，至少人所必要的，於人有益的真理，都包含在那部經典裏面；因此神學必然是褊狹的，排外的，不寬容的，眼界窄小的；哲學以及一般學問，則不是立足在一部特殊的經典上面，而祇是到自然界和歷史中去發現真理，則是立足在理性上，而非在信仰上，理性本質地是一般的，信仰本質地則是特殊的。第四章論宗教和道德間的對立或矛盾，也可說是論貝爾底關於無神論的思想。貝爾斷定說：人沒有宗教也能有道德，因為有好多人縱然信仰宗教還是不道德的；無神論和不道德中間絕沒有甚麼必然的聯繫，因此縱然大家都是無神論者也能好好地組成一個國家。這些話，貝爾在一六八〇年就說過了，可是去年普魯士聯合議會中居然有一個貴族議員無恥地宣言：他贊成無論信仰甚麼宗教的人都可以得到國家承認，都可以享受政治權利，但無神論者則否。第五章明白地論道德底獨立性，論道德不依賴於宗教信條和意見，凡是第四章引用歷史上和普通生活上事例來證明的，這裏就拿事物本性來證明了。第六章論基督教信條和理性間的矛盾。第七章論貝爾學說中信仰和理性矛盾底意義；貝爾生活着的時代，信仰還保持着一種威權，使得人設想，凡是在理性上認為謬誤和無理的，他也能够去相信，或者強迫去相信。第八章論貝爾著論反對當時宗教成見時，他的作用和功績。最後第九章論貝爾底性格和他在哲學史上的地位。

寫完了貝爾，我就結束我的歷史著作了。至於以後的近時的哲學家，則我是以批評家資格，而非以歷史家資格，把他們拿來做我的著作底對象。當我們研究到近時的哲學時候，我們立刻可以發現以前哲學家 and 近時哲學家間有巨大的差別。這就是說，以前哲學家是把哲學和宗教完全分開的，甚至拿來互相對抗的，他們把宗教安置

在神性的智慧和威權上面，哲學則僅僅安置在人性的智慧和威權上面，或者像斯賓諾薩所說的，宗教是以人類利益和幸福爲目的，哲學則以真理爲目的；近時哲學家則恰恰相反，他們是把哲學和宗教混合爲一的，至少在內容上，在本質上，是如此。這種混一，就是我在現在所要反對的，在一八三〇年，即我的關於死和不朽的思想出版那一年，我已經向屬於黑格兒學派的一位獨斷論者高聲大喊，他是主張宗教和哲學間祇有一種形式上差別的，哲學不過把宗教在觀念形式中的東西提高到概念裏面來罷了；我拿底下的詩句對他喊說：

「本質本身是形式；」因此你將毀滅了信仰內容，倘若你毀滅了觀念，那是信仰底特有的形式。

所以我這樣責備黑格兒哲學，說牠把宗教中本質的東西變做非本質的東西，反之又把非本質的東西變做本質的東西。宗教底本質恰好是哲學把來當做純粹形式的東西。

有一部著作在這裏須特別指出的，便是一八三九年出版的一本小冊子論哲學和基督教。在這小冊子內，我反對一切調和底企圖，而斷定說：宗教和哲學間的差異是不可消除的，因爲哲學是思想和理性底事，宗教則是感情和幻想底事。但宗教不僅像黑格兒所主張的，僅僅含有思辨思想底感情的幻想形像，寧可說宗教含有一種與思想不同的原素，這原素卻不是宗教底純粹形式而是牠的本質。這原素，我們可以用一個名詞來表明，便是「感性」，因爲感情和幻想也是託根於感性的。有些人厭惡「感性」這名詞，因爲語言習慣上把「感性」祇當做「慾念」來解釋；那麼我就要請他們細想一下：不僅腸胃是感性的事物，頭腦也是感性的事物啊！在我的學說裏面，感

性不是別的，正是物質事物和精神事物間的真實的，非思想出來和造作出來的，而是存在的那種統一；「感性」因此在我的學說裏面，不增不減恰同「實在」一個樣的意義。爲的把剛纔所說的宗教和哲學間那種差異弄得清晰而明瞭起見，我可以舉出一種學說來做例，這學說特別地把那種差異顯示出來。古代哲學家，至少其中一部分人，曾經主張「不朽說」，但祇是主張我們身上能思想部分底不朽，祇是主張那與人類感性有別的人類精神底不朽。某些人甚至於明白教人說：死後連記憶力也要消失的，祇有「純粹思想」能留存下來，這「純粹思想」無疑是事實上不存在的一種抽象。這種學說卻是一種抽象的不朽說，因此不是宗教的不朽說。基督教所以拋棄了這種哲學的不朽說，而以實在的和肉體的全人長存說代替之，因爲惟有這種長存纔是感情和幻想所取材的，恰正由於這是一種感性的長存。但是，就這學說說來是如此，就整個宗教說來也是如此。神本身就是一個感性的東西，就是直觀和幻觀底一種對象，自然不是形體的而是精神的即幻想的直觀底一種對象。所以我們可以簡括地表明哲學和宗教間的差異如下：宗教是感性的，哲學則是非感性的，抽象的。

可是，我在早期的著作裏雖然就已看出感性爲宗教底本質，使宗教自別於哲學，那時我卻不能承認宗教底感性，第一因爲這是一種違反事實的感性，一種僅僅幻想的和感情的感性。譬如再拿上面引過的例來說，宗教拿來對抗哲學的不朽說的那種肉體，祇是一種幻想的和感情的肉體，一種「精神的」肉體，即是說有等於無的一種肉體。宗教因此乃是在與感性相矛盾當中去承認去肯定感性。第二又因爲我那時在這方面還站在抽象的思想家觀點上，還不曾把握着感覺底完全意義。至少，我對於這個，那時還未曾透澈地瞭解。以後我纔真正完全承認

感性了，一方面由於我拿宗教再加以一番更深刻的研究，他方面又由於我感性地去研究自然界，我的鄉村生活給了我良好的機會以從事於這種研究。到了後期的哲學著作和宗教哲學著作裏，我纔堅決地反對哲學底抽象的非人性，同時反對宗教底幻想的人性，到了後期著作，我纔用着完全的意識，拿實在的世界或自然界本質去代替所謂「神」的那種抽象的僅僅思想出來世界本質，拿具有理性的實在的感性的人去代替哲學上那個離開了人和感覺的所謂理性本質。在我的宗教哲學著作中，關於死和朽的思想諸著作最足表現我的思想過程，我的進步以及所達到的結果，因為我關於這個問題共發表過三次，第一次在一八三〇年，那時我就是用上述的書名第一次以著作家資格與世人相見，第二次在一八三四年，書名叫做亞柏臘和赫羅綺思（*Abälard und Heloise*），亞柏臘是中古時代有名的哲學家，法國人，他和一位貴族小姐赫羅綺思的戀愛事件轟動了當時的社會，第三次在一八四六年，書名叫做以人學立場論不朽問題。第一書，我是以抽象的思想家資格寫的，第二書是在思想和感性矛盾當中寫的，第三書則是站在那業經同感官調和的思想家立場上寫的；或者可以這樣說：我是以哲學家資格寫第一書，以幽默家資格寫第二書，以人資格寫第三書。但是，第一書裏已經抽象地即在思想上地包含了後期著作所具體地即詳盡地發揮出來的東西了。像我在後期著作裏拿自然界當作人底前提一樣，我在第一書中也就已經立論反對一種不自然的絕對的無限延續的人格說了，總而言之即是反對那種幻想的超出實在尺度之外而無限制擴張的人格說，像慣常的對於神和朽的信仰所設想的。我的全集本內所收的這部書底節要，第一章就叫做「死底玄學的或思辨的原因。」這章論人格對本質或自然界的關係。自然界就是人格底限制，

那章內說，雖然不是一字一句這樣說，至少含有這種意義——在我以外的每件東西，都是我的有限性底一種標誌，都是一種證據，證明我不是甚麼絕對的東西，我是以其他人物底存在爲我的界限的，因此我不是甚麼不朽的人格。這個一般地或玄學地說出來的真理，在其他幾章內就繼續發揮下去了。第二章叫做「死底物理底原因。」那裏說：人底人格，一般的人格性，其本質主要地含有一定的空間性或時間性在內。是的，人不僅是一般屬於空間的東西，主要還是一種地上的，與地球不能分離的東西。設想這樣一種東西，能有永久的超地球的生存，可見是何等愚蠢的念頭！我把這種思想用底下的詩句概括起來，便是：

你在何處醒悟起來，你也將在何處酣睡；

地球永遠是不讓一個人離開牠的範圍。

第三章即最後一章叫做「死底精神的或心理的原因。」簡單的基本思想就是：人格性不僅在感性上或肉體上是受限制的，被決定的，在精神上也是受限制的，被決定的；人在人類這大團體中，在歷史中，各有一定的命運，地位和使命；但如此恰正與一種無限的延續不能並容。人祇在他的事業，他的影響中延續着，而這事業，這影響，乃是人在他的範圍內，在他的歷史使命內所做出來的。惟有這個纔是精神的道德的不朽。這最後一章底思想，也就是我的幽默式哲學格言（按即亞柏臘和赫羅綺思一書之別名）中的基本思想，不過在這格言中更發揮詳盡罷了。精神的道德的不朽，纔是人在他的事業中所佔有的東西。人所熱烈愛好和從事的，乃是人底靈魂。人底靈魂各自不同，正如人自己一樣，其受決定亦如人自己一樣。古代意義之所謂「不朽」，即是那種永久的無限的存在，

所以祇是對不定的空泛的靈魂而說的，這種靈魂事實上並不存在，不過是人底一種抽象和想像罷了。但這種思想，那部著作底基本思想，我祇特殊地拿着著作家做例去證明，著作家底不朽的精神，乾脆就是他的著作底精神。第三次即最後一次，我則是用我的以人學立場論不朽問題一書去討論這個問題的。這書第一章論一般的不朽信仰，即一切或大多數民族在其幼稚或轉形狀態時所具有的信仰。在這章裏，我指出：那些信仰死後尙能不朽的人，是把自己的觀念去附會那些民族底信仰的，而其實那些民族並不相信另外有種生命，而祇相信現在這個生命，死者底生活祇是在記憶國土內的生活，所謂生活着的死人不過是活人對於死者所想像的一幅人格化的形像罷了；我又指出：倘若人們要求一個人格的或個人的不朽，那就必須祇在簡單的自然民族底瞭解下去信仰這種不朽，照他們的眼光看來，死後的人與生時是一模一樣的，具有同樣的感情，業務和需要；因為人是不能免除這些事物的。第二章論不朽信仰底主觀的必然性，即論那引起人去信仰不朽的內在的心理的原因。這章書底結論就是：不朽，僅僅對於那些夢想的，閒暇的，離開生活而在幻想中流蕩的人，纔是需要的，但對那些積極活動而忙於實在生活對象的人，則不需要。第三章論「批評的不朽信仰」，即論一種觀點，人們依照這種觀點再不相信人死後還能連皮帶毛長存下去了，人們是拿批評態度來判別甚麼是人底可朽本質，甚麼是人底不朽本質的。我說，這種信仰本身便須受批評地懷疑，因為違反了人底直接的感情統一和意識統一，這種統一是不容許把人底本質這樣批評地劃分的。最後一章則論目前流行的不朽信仰，論「唯理論的不朽信仰」，這種信仰搖擺遊離於信仰和不信中間，表面上雖然肯定不朽，事實上卻是否認不朽，因為把不信偷換信仰，把今世偷換來生，把暫時偷換永

恒，把自然界偷換神性，把天文學上世俗的天空偷換宗教的天堂了。

以上我把我的關於死和不朽的幾種著作內容說了一個大概，同時也是因為不朽問題習慣在宗教和宗教哲學上佔一個重要位置，而且應分佔着這樣的位置。可是我以後要把這個問題拋開不談了，至多祇在其與神底信仰有關或與之合一的限度以內，纔再提起來說一說。（第二十九講中，費兒巴赫還說到這個問題）。

第二講

現在我說到我的著作中那些含有這回講演底內容和對象的著作了，我說到我的學說，我的宗教，我的哲學，或者你們願意稱爲甚麼就算甚麼的東西。我的這個學說，總括一句話說，就是：神學就是人學。換一句話說：宗教底對象，即我們用希臘文稱之爲 Theos，用德文稱之爲 Gott（用中文便稱之爲「神」——譯者）的東西，所表現的，不是別的，正是人底本質，或者說：人底神不是別的，正是人底本質之經過神化者，因之宗教史或者（這是一樣的）神史不是別的，也正是人底歷史，因爲宗教不同，神就不同，而宗教不同就是由於人底不同。試舉一個例證來註釋並闡明這個斷語，其實這不僅是一個例證而已。譬如希臘、羅馬以及一般異教底神，祇是異教底一種對象，祇是存在於異教徒底信仰和觀念中的東西，而非基督教民族或信徒信仰和觀念中所有，因此祇是異教徒精神和本質底一種表現，一種形像，——這話連我們的神學家和哲學家也是承認的；同樣，我們也應當說：基督教底神祇是基督教底一種對象，因此也祇是基督教徒底精神和本質底特殊表現罷了。異教神和基督教神中間的差異，不過是異教徒和基督教徒，或異教民族和基督教民族中間的差異而已。異教民族是邦國性的，基督教民族則是大同性的，因之異教徒底神是一個邦國性的神，基督教徒底神則是一個大同性的神；這就是說：異教徒有一個限制在一民族界限內的神，因爲異教徒自己本來不能超出他們的民族界限以外，在他們看來，民族是超出乎人

上的，基督教徒則有一個普遍的，一般的，包括全世界的神，因為他們自己本來就超出民族界限以外，他們並不把人底品格和本質限制在一個一定的民族範圍。多神教和一神教中間的差異，不過是「屬」和「類」中間的差異而已。「屬」是多，「類」則不過是一，因為「類」恰是各種不同的「屬」間共同一致的東西。譬如人分爲好多種屬，民族，部落，或者你們願意稱爲甚麼的種種差別，但都隸屬於一個「類」，即人類。凡是人們未曾超出人底種屬概念以上，祇是承認同種屬的人纔與自己地位平等，權利及能力相同，在這時候人們便是信奉多神教；「屬」底概念中本來含有「多」在內，因此人們若是拿「屬」底本質當做絕對本質，自然就有好多的神了。但若是人們進到了「類」底概念，在這概念中，一切的人都是共同一致的，人和人間種屬，民族，部落等差異都消失無存了，如此就進到了一神教。一神教底一個神或（這是一樣的）普遍的神和異教或多神教底多個神或（這也是一樣的）特殊的民族神，這中間的差異不過是多數不同的人和大家一致的人類中間的差異罷了。多神教諸神底可目見性，可捉摸性，總之即可感覺性無非是人底種屬差異和民族差異底可感覺性，譬如希臘人與其他民族不同之處是可目見而手捉的；反之，一神教獨一的神底縹緲性和非感覺性，也無非是「類」底縹緲性和非感覺性。「類」雖然是一切的人共同一致的東西，卻不是可感覺地可捉摸地存在着；祇有「屬」這樣存在着罷了。總而言之，多神教和一神教底差異，歸根結柢就是「屬」和「類」底差異。「類」當然與「屬」有別，因為我們在「類」裏面把「屬」底差異性拋棄了，但正爲如此，「類」就不是一個真正獨立的東西，而祇是各「屬」底共同物。石頭底「類」底概念，雖然與砂石、灰石、螢石等概念不同，雖然不專指某一定的石頭，恰因爲是包含一切石頭在內，

但這個概念絕不是甚麼「超礦物的概念」；同樣，一般的神，不過是把多個的神底形體的感覺特性完全排除了，他仍然不能超出人類底本質以外，寧可說他祇是人類底「類」底概念，被對象化了的，被人格化了的。或者說得明白一點：多神教諸神既然是人底本質，一神教底神也是人底本質，這就好像「人」雖然超出多數的特殊種屬以上，超出猶太人、希臘人、印度人以上，卻仍然不是甚麼超人的東西。所以，如果人們主張基督教底神是從天上降到地下，如果人們認為基督教是起源於一種與人不同的東西之啓示，那就是再愚蠢不過的了。基督教底神也是在人裏面從人當中發生出來的，恰與異教底神一樣。要說基督教底神和異教底神不同，那祇是因為基督教底人與異教底人不同。

我的這個主張或學說，即說：神學底祕密就是人學，宗教底本質無論主觀方面或客觀方面都不外是從人底本質啓示出來和表現出來，——我起初發揮在我的著作基督教本質裏面；後來在與這部著作有關係的一些小著作和論文裏面，如略得瞭解下的信仰本質（一八四四年），異教底和基督教底人神化之差別；最後又在我的哲學史再版中許多地方，以及我的關於哲學原理的著作裏面。

我在基督教本質書中所發表的主張或學說，——確定地說，是我的學說罷，像我在那書中依照其對象所發表的和所能發表的，——實在說卻有一個大缺陷，以致引起了許多千奇百怪的誤會。因為爲忠實於我的對象起見，我在基督教中把自然界擱起不談，我漠視了自然界；因爲基督教本是唯心論，牠設立一個無自然的神在最高尖端，牠相信一個神或精神能以自己的純粹思想和意志創造世界，沒有這種思想和意志以及在這種思想和意

志以外，世界都是不存在的；因為我因此在基督教本質中僅僅論及人底本質，我那部著作，也是直接從人底本質開始，正因為基督教本質不崇拜日、月、星、火、地、風等，而是拿那與自然界有別而建立人底本質的那些力量：意志、理智、意識等，當作神底力量和本質來崇拜——所以人們就誤解了我，說我主張人底本質是從虛無中產生出來，說我把人底本質當做無需前提的東西，他們因此拿着直接的依賴感，拿着自然理智和意識，來對抗所謂我的「將人神化說」，他們說：人不是自己造成的，人是一種依賴的，發生的東西，因此其存在原因是在其自身以外，而必須寄託於另外一個東西。你們說得完全不錯，我的先生們——我在思想上這樣對那些責備我和嘲笑我的人說：我同你們一樣地，甚至比你們更清楚地知道：一種被設想為純粹自為的和絕對的所謂人底本質，乃是烏有之物，乃是一種唯心論的妄想。但是那個做人底前提的東西，那個人所必須聯繫，否則人底存在和本質都不可設想的東西，那個東西，我的先生們，正是自然界，絕不是你們的甚麼神啊！基督教本質中留下的這個缺陷，我到一八四五年出版的一部分量雖少內容卻甚豐富的小書宗教本質中，纔填補起來；如書名所表示，這書與基督教本質不同的，就在牠不僅是拿基督教底本質單獨來討論，而是討論一般的宗教本質，因之也討論到基督教以前的異教徒的自然宗教。在這書裏，就對象說，我已經有更廣闊的活動範圍了，因此就有機會來洗清我的那些無批評精神的批評家為基督教本質一書所加於我的那種唯心論偏見的罪名，這書裏也有充分的位置給我彌縫基督教本質一書中欠缺的地方。自然，在這書裏，我也不是於神學底意義和有神論的或神學化的哲學底意義之下去彌縫這些欠缺的。這兩部著作底任務及其相互關係，這樣說得非常清楚。神學家或一般有神論者，分別神底物理的屬性

和道德的屬性。上面已經說過，神乃是空名，乃是人們拿來一般地表明宗教對象的。譬如萊卜尼茨說過，神必須從兩方面來看：物理的方面是世界底創造主，道德的方面是人類底君主和立法者。就神底物理的屬性說來（這種屬性主要的是權力），他就是物理事物即自然界底原因；就道德的屬性說來（這種屬性主要的是善），他又是道德事物即人類底原因。在基督教本質中，我的對象祇是那個作為道德本質的神，因此我必然不能在那部著作中把我的觀點和學說完全發揮出來。神底別一半，為我在那裏所忽略過的，即他的物理的屬性，我必須在另一著作中來說，這裏兼要說到自然宗教，即主要祇以物理的神為其對象的宗教。我在基督教本質中指出：神從他的道德的或精神的屬性來看，亦即當作道德的本質來看，不是別的，正是人底精神本質之被神化被對象化了的，因此神學，在其最後的基礎和最終的結果說來，祇是人學罷了；同樣，我在宗教本質中也指出：物理的神，或神，祇當作自然界底原因，星、樹、石、獸、人（在也是自然的物理的東西的限度以內）等底原因來看，不是別的，也正表示自然界本質之被神化被人格化了的，所以物理神學底祕密也祇是物理學或自然學罷了——自然學，*Physiologie*，這個名詞，在這裏不是用牠的現在的狹義，而是用牠的古時的廣義，照廣義說，*Physiologie* 乃是研究一般的自然界的科學。所以，倘使以前我拿「神學即人學」這句話概括我的學說，那麼現在我必須加以補充而改做「神學即人學和自然學。」我的學說或觀點，因此可以用兩個名詞包括盡之，便是：自然界和人。在我的學說中，那個做人底前提，為人底原因或根據的東西，那個為人底發生和存在所依靠的東西，並不是也不叫做「神」（這是一個神祕的不定的多義的名稱），而是而且叫做「自然界」（這是一個明瞭的可捉摸的有確定意義的名稱和實

體)至於那個爲自然界所化成的有人格有意識有理智的東西，則是并叫做「人。」自然界那個沒有意識的本質，我認爲是永久的非發生的東西，是第一義的東西，但是時間上的第一義，不是地位上的第一義，是物理上的第一義，不是道德上的第一義；至於那個有意識的人性的本質，則我認爲在時間上說來是第二義的發生的東西，但在地位上說來則是第一義的東西。

我的這個學說就發揮在宗教本質一書內，這學說拿自然界做出發點，立足在自然界真理之上，並以此真理對抗神學和哲學，但我同時又把來聯繫到一種積極的歷史的對象去，就是自然宗教；因爲我的一切學說和思想，向來不是在抽象化底藍色烟霧中發揮出來的，而是永遠立足在歷史的實在的不依賴於我的思想的對象和現象底地基上面的，所以我的關於自然界的觀點或學說，也是立足在自然宗教底地基上面。可是我在這部著作裏面，不僅說出自然宗教底精髓，同時還簡括地敘述宗教底整個發展，從其最初的原素直至其最後歸結爲基督教底唯心論的宗教。所以這部著作恰恰可以算是一部簡明的人類宗教之精神的或哲學的歷史。我特別加上「精神的」這個形容詞，因爲我的目的絕不是要著作一部本義的正式的宗教史，這種歷史是在敘述各種宗教如何此起彼滅的，普通而且依照隨意的分類討論這種宗教是高於或低於那種宗教。除開自然宗教和精神宗教（或人性宗教）這個大分別以外，我是多從事於各種宗教底相等性、合一性和共同性，而少從事於其間那些瑣細的隨意的分別的。我著這部書的目的，主要在於抓住宗教底本質；祇在非提起歷史不能瞭解宗教這個限度內纔去談到歷史。甚至關於宗教本質一點，我在這書內也像在其他一般著作一樣，絕非僅僅根據理論的或思辨的理由，

主要還是根據實踐的理由。我一向是，現在還是，主要祇爲宗教是（卽算祇在幻想中如此罷）人生底基礎，是道德和政治的基礎，纔去討究宗教的。我之拿着理性火炬去照耀宗教底黑暗本質，一向是，現在還是首先爲的要使人終於停止成爲一切那些與人爲仇的權力底俘虜和玩物的，這些權力現在還是爲宗教服務而去壓迫人類。我的目的乃在證明：人在宗教中屈服於并懼怕那些權力，不惜以人爲犧牲去供祭之并求得其恩典，而這些權力其實不過是人自己不自由的膽怯的感情和無知的愚昧的理智底產物；乃在證明：人在宗教和神學中拿來當作與自己不同而同自己對抗的那個東西，其實也祇是人自己的本質；爲的是，人雖然過去不自覺地永遠受自己的本質所支配所決定，將來卻能自覺地把這個自己的本質轉變爲道德和政治底法則、根據、目的和標準。將來一定會如此，一定要如此。倘若自今以前未被人認識的宗教，卽宗教底黑暗處，成了政治和道德最高原則的話，那麼從今以後，至少將來有個時候，被人認識的而解消於人之中的宗教，就要決定人底命運了。但正是這個目的，正是爲着人類自由、獨立、愛情和幸福原故而去認識宗教，——也就決定了我的對於宗教史的討究底範圍。凡是與這個目的無涉的，我都攔在一邊去了，沒有認識得宗教而去論述各種民族底不同宗教和不同神話底歷史，這種書籍可以多到汗牛充棟。

但是我怎樣著作，我也就怎樣講演。我的著作以及我的講演，目的都在於：使人從神學家變爲人學家，從愛神者變爲愛人者，從來世底候補人變爲今生底研究士，從天上和地下貴族底宗教的和政治的奴婢變爲自覺的地上公民。所以我的目的，絕非僅是一種消極的否定的目的，而兼是一種積極的肯定的目的；我否定，祇爲的要肯定；

我否定神學和宗教底幻想的假相，祇爲的要肯定人底實在的本質。近代的人把「消極的」「否定的」這種形容詞，曲解得再荒謬沒有了。倘若我在認識方面，在學理方面，否定了甚麼，我必須說出我的理由。這些理由發出了光明，造成了我的認識；每一個學理上的否定，都是一種積極的精神行爲。自然，這是我的學說底一種推論，即說沒有甚麼神，即沒有甚麼抽象的非感性的與人和自然界有別的卻又能隨意決定世界和人類命運的那種東西；但是這個否定祇是認識了神底本質之一種結果，這種認識，即說：這個本質不是別的，正是一方面表現自然界底本質，他方面表現人底本質。當然，人們可以把這個學說叫做「無神論」，因爲世上一切事物都應當有個名稱；但是不要忘記：這個名稱並表示不出甚麼意義，正如與牠相反的名稱「有神論」表示不出甚麼意義一樣。 Philosophos, 神，乃是一個空名，牠含有一切可能的意義，牠的內容千差萬別，正如時代和人各各千差萬別一樣；所以問題就在某人拿「神」這個字眼表示甚麼意思。比方說，在十八世紀時候，基督教正宗派還是那樣矜銜博學地把「神」這個字底含義弄得這樣狹隘，甚至柏拉圖都被他們看做無神論者，因爲他不主張「無中造有」的學說，因此沒有「正確地」判別創造主和創造物。

又如十七世紀和十八世紀都一致地把斯賓諾薩看做一個無神論者，倘若我的記憶可靠的話，我還記得在一本拉丁文字典裏面甚至把「無神論者」這個名詞解釋做 "Atheista Spinozae"（「斯賓諾薩底信從者」）；但是十九世紀已經把斯賓諾薩從無神論者名單中除去了。可見時代改變了，跟着，人底神也就改變了。正像「有一個神」或「我信一個神」這些話沒有說出甚麼意思一樣，「沒有一個神」或「我不信一個神」那些話也

是沒有說出甚麼意思的。問題純然在於甚麼是無神論底內容、根據和精神，正如甚麼是有神論底內容、根據和精神一樣。現在言歸正傳罷，即是說我說到我那部宗教本質來了，我是拿這書來做這次講演底依據的。

第四講

宗教本質書中第一章總括起來是說：依賴感乃是宗教底根源，這個依賴感底原始對象乃是自然界，因此自然界是宗教底第一個對象。這章書，內容分成兩部分。一部分說明宗教底主觀的起源或根源，他部分則指出宗教底最初的或原始的對象。先說前一部分罷。那些所謂思辨的哲學家，曾經嘲笑我把依賴感當做宗教底根源。「依賴感」這個名詞恰是他們認為惡劣的名詞，尤其自從黑格兒嘲笑了史來馬赫爾（Friedrich Ernst Daniel Schlegel，德國有名的神學家和哲學家，與黑格兒同時，費兒巴赫聽過他的教課）以後——大家知道史來馬赫爾是擡高依賴感為宗教本質的，黑格兒則嘲笑他說：如此說來，狗也必有宗教了，因為狗也感覺到須依賴主人的。那些所謂思辨的哲學家，本來不是拿他們的觀念去符合事物，反而是拿事物去附會他們的觀念。所以我的說明是否獲得那些思辨哲學家心口贊許，這在我是完全不在乎的，問題祇在於這個說明是否與其對象相符合，是否適合於事物本身。倘若我們觀察了那些旅行家所報告的野蠻人底宗教，以及所謂文明民族底宗教，倘若我們瞥見了那可以直接而可靠觀察得來的我們的內心，那麼我們就發現不出別的更適合的更廣包的解釋宗教發生的心理根源了，除開那個依賴感或依賴意識。古代無神論者，甚至好多古代以及近代有神論者，曾經主張畏怖是宗教底根源，但這畏怖不是別的，正是依賴感底最習見的最顯著的現象。大家知道羅馬詩人底一句格言：

Primus in orbe Deos fecit Timor，這就是說首先是畏怖在世界上造成了神。在羅馬人中，甚至「畏怖，Metus」這名詞含有「宗教」之意，反之，「宗教，Religio」這名詞又往往含有「畏怖」「恐懼」之意，所以一個 Dies religiosus，即「宗教日」在他們看來，恰是一個不幸的日子，一個爲人所畏怖的日子。甚至我們德國文中，表示最高的宗教崇拜那個 Ehrfurcht（「敬畏」）字，像字面表示，也是由 Ehr（「敬」）和 Furcht（「畏」）兩字合成的。用畏怖解釋宗教，這種主張，首先可以得到經驗來證明，即是：差不多一切或者大多數未開化民族，僅僅地或者主要地把那些足以激發畏怖和恐懼的自然界現象和影響，做爲宗教底對象。比方說：在非洲、亞洲北部和美洲，那些未開化民族，像邁涅爾（Meiners）在他的一般宗教批評史徵引的遊記所說的，「他們懼怕江河，特別在江河中那些構成危險的漩渦或瀑布的地方。他們從這個地方渡過去時候，就要祈求恩典或寬恕，或者自己捶打胸膛並獻給發怒的神靈以贖罪的犧牲品。好多黑人會長，選擇海做爲他們崇拜的對象的，他們竟怕海怕得這樣厲害，甚至不敢一次同海見面，不用說在海上航行了，因爲他們相信：一見這可怕的神靈之面，他們立刻就死去的。」又如，像馬斯登（W. Marsden）在他的蘇門答臘島自然狀況和社會狀況中所敘述的，居住在島上內地的土人，當他們第一次看見海時候，就要對海獻祭糕餅和糖果，同時祈求牠不要降禍於他們。霍屯督人，像那些有神論者旅行家關於他們的宗教觀念所記載的，雖然相信一個最高的主宰，卻不崇拜他；他們反而崇拜那些「惡神」，照他們的意見說：這些惡神便是他們在世上所遭遇的種種災禍底主使者。但我必須插進一句話說：那些寫遊記的人，至少早期的，他們關於霍屯督人以及一般野蠻人宗教觀念的報告，時常是互相矛盾的。

印度也有好些地方，「那裏大多數居民，除了崇拜惡神之外，不曉得其他的宗教儀式……這些惡勢力各有各的名字，其中人們認爲愈兇惡愈有力的，人們就愈加崇拜牠。」（史都 (Sprengel) —— 東方異教民族底宗教體系）。同樣，美洲土人崇拜有神論遊記家們所稱爲「最高主宰」的東西，其實這個「最高主宰」也不過是那些「惡神」或者是他們將本身所遭遇的一切災禍、惡事、疾病和苦痛歸罪上去的東西，他們崇拜這些東西，祇爲的使之對自己溫和一點，因之就是由於畏怖。羅馬人甚至以病痛、瘟疫、熱疾、禾菌（他們每年爲此舉行一次祝會），幼孺（他們稱爲奧奔那 (Ophona)）以及不幸，作爲他們的宗教底對象，——他們崇拜這些東西，顯然沒有別的理由，除了畏怖（這點，古代人已指出了，譬如那位老普林尼 (Plinius der Aeltere)），也沒有別的目的，除了使之不作祟（這點，古代人也已指出了，譬如格流士 (Gellius) 他說：人們崇拜或慶祝某些神靈，爲的使之有利於己，人們乞恩或哀祈另一些神靈，爲的使之不要作祟）。甚至「畏怖」本身，也有一個廟堂，在羅馬，而且在斯巴達，——在斯巴達的，據波盧達克說，卻有一種道德的意義，即對於卑鄙惡劣行爲之畏怖。用畏怖解釋宗教，這種主張，此外也可以得到事實來證明，即是甚至在開化民族中，最高的神明也是足以激起人最大怖畏的自然現象之人格化者，就是迅雷疾電之神。有些民族除了「雷」一字以外，沒有其他字眼來表示神；在這些民族裏，可見宗教不外表示一種震撼的印象，即自然界借助於雷加於人耳——這個管畏怖的感覺器官——的那種印象。大家知道，連天才的希臘人也乾脆地把最高之神叫做雷神。那個 *Thor* 或 *Donar*，即雷神，在古代日耳曼人，至少北方日耳曼人，以及芬蘭人和列多尼人中，也是最老的最尊的最受普遍崇拜的神。英國哲學家霍布士既然主張理智起源於人

耳，因為他以為理智即是可聽聞的語言，那麼我們更有權利根據雷聲令人信神這個事實而斷定說：耳中的鼓膜就是宗教情感底響盤，人耳就是諸神所從出的子宮了。事實上，倘若人祇有眼和手，味覺和嗅覺，那他就沒有甚麼宗教了，因為所有這些感官，都是批評和懷疑底器官。在耳內迷宮中迷失於過去未來底幽靈和鬼怪國土的，那個驚恐、神祕和信仰的感官，唯一祇是聽官——這點，古代人已經正式指出了，他們說過：「一個目見的證人勝於千個耳聞的證人。」「眼睛比耳朵更可靠些」或「人們見到的比聽到的確實得多。」所以那個最後的最精神的宗教，基督教，也是有意識地祇立足在言語上面，像他們所說的神底言語上面，因此也是立足在聽覺上面。路得說：「信仰是從傾聽上帝說教中產生出來的。」他在另一個地方又說：「在上帝底教堂中祇需要聽覺。」這裏，順便說幾句話，即是從上面所說看來，那將是何等地膚淺，倘若人們在宗教上，尤其在解釋宗教的最初根源上，拿着一些空話，談談甚麼絕對、超感性、無限等等，彷彿人是沒有官感的，彷彿官感與宗教毫無關涉的。沒有官感，人底說話就沒有甚麼意義。但是回到正文來罷。基督教徒雖然認定宗教底起源和性質是純粹超感性的，神性的，至少理論上如此，但他們主要仍是祇在生活中足以激起人畏怖的那種事變和時機內，纔表現宗教的意識。譬如當今普魯士國王陛下，他是現在虔誠的基督教徒所稱為所敬為最好的「基督國王」，當他召集聯合議會時候，他命令一切教堂都要祈求上帝援助。陛下這種宗教熱忱和命令，究竟為的甚麼呢？祇是因為害怕時行的不良潮流會妨害了含在聯合議會計劃——這是基督教的日耳曼人治理國家的一種得意計劃——內的方策和思想。再舉一個例來說，譬如幾年前收成不大好，一切基督教會於是極親密地極熱烈地同向親愛的上帝求恩乞憐，甚至設定祈

贖日和贖罪日。爲的甚麼呢？爲的害怕饑荒。那些基督教徒願望一切可能的十字架能掛到非信仰者和「無神者」底頸項上去，因此倘若這些人碰到不幸事情，那他們是要大大地幸災樂禍的，自然純粹是出於基督教的愛和靈魂救治，因爲他們相信，如此這些人就可以回到上帝這邊而信起宗教來了。那些基督教神學家以及一般學者，至少在講壇上或著作中，都要責斥人，說不該把剛纔說的那種現象看做宗教原理底特徵；但是，作爲宗教特徵的，尤其作爲習慣意義或歷史意義即支配世界意義的宗教之特徵的，恰好不是書本上說的話，而是生活中發生的事情。基督教徒與所謂異教徒或未開化民族不同之點，祇是在於他們把那些足以激起宗教畏怖的現象底原因，不當作特殊的神，而當作他們的神底特殊屬性。他們不乞憐於惡神，但他們求恩於他們的神，也是在他們信爲神發怒的時候，或者爲的使神不對他們兇惡，不以災禍和不祥降罰他們。正如惡神是未開化民族幾乎唯一的崇拜對象一樣，那個發怒的或兇惡的神也是基督教民族最主要的崇拜對象，因此在基督教民族中，最主要的宗教根源也就是畏怖。最後我還可以徵引一種意見作爲我的解釋底證明，就是那些基督教的或宗教的哲學家 and 神學家，都來責備斯賓諾薩、斯多伊派以及一般泛神論者——他們的神，拿到光裏照起來看，恰是自然界底裸露的本質，——說他們的神並不是甚麼神，即不是真正宗教上的神，因爲並不是愛和畏怖底對象，而祇是冷靜無情的理智底對象罷了。所以他們雖然否認古代無神論者拿畏怖解釋宗教那種說法，卻由此間接承認了：畏怖至少是宗教底一個主要成分。

但是畏怖終究不能完滿而充分解釋宗教底起源，這並非根據某些人提出的理由，即認爲畏怖是一種暫時

的感情，不是的，畏怖底對象還持續下去的，至少在觀念中持續着，而且畏怖底特徵還在於能超出目前而使人去懼怕那些可能的未來的災禍；——而是根據另一種理由，即說：目前的危險過去了，接着而來的是另一種相反的感情，而這種與畏怖相反的感情也是聯繫於同一個對象的，祇要我們稍加以注意和思索便可以明白。這種感情就是從危險、畏怖和驚恐底下解放出來的感情，就是狂喜、歡樂、愛和感恩底感情。自然界那些激起人畏怖和驚恐的現象，大多數也有極有利於人的現象隨之而起。神拿他的電閃轟擊了樹木、禽獸和人類，同樣也拿着他的雨水灌溉田園和郊野，災禍所從來地方也是福利所從來地方，畏怖所發生地方也是快樂所發生地方。凡是在自然界中同出於一個原因的，人的感情怎麼不會把來連結在一起呢？惟有那些祇顧眼前的民族，太過柔弱、遲鈍或粗淺，不能夠把各種不同印象連結起來，他們纔唯一地拿畏怖作為神靈底生母，唯一地拿兇惡而可怕的神作為他們宗教崇拜底對象。至於其他民族則不然，他們不會為了某種對象激起眼前的畏怖和驚恐而忘記了牠的良好的福利的性質。在他們當中，畏怖底對象同時也是尊敬、愛以及感恩底對象。譬如在古代日耳曼人，至少在北方日耳曼人，那個 Thor，即雷神，也是「降福於人的、善良的、保護神」、「農業底護衛者、良善的愛人的神，」因為他雖是雷電底神，同時也是時雨和暖日底神。因此那是非常偏見的，甚至對宗教不公平的，倘若我僅僅拿畏怖來解釋宗教底起源的話。我與過去的無神論者和泛神論者（他們在這方面意見是與無神論者相同的，尤其斯賓諾薩）不同之處，主要就在於我不僅是拿消極的原因去解釋宗教，我兼提出積極的理由，即不僅是拿無知和畏怖，而且拿與畏怖相反的感情、快樂、感恩、愛和尊敬等積極感情，來說明宗教底起源，我說愛、快樂、尊敬等，也像畏怖一樣被

人神化了。我在宗教本質註釋中說過：「災難或危險渡過以後，那時感情是與身處其境或正在驚恐時候完全不同的。事過後我是拿我去遷就對象的，當事時則拿對象來遷就我；事過後我是唱讚美歌的，當事時則唱抱恐曲；事過後我是感謝的，當事時我則祈禱。臨難時感情是實踐的，目的論的，感恩時感情則是詩意的，審美的。臨難時感情是暫時的，感恩時感情則持續下去，則拿愛和友誼為縛帶而連結起來。臨難時感情是一種卑俗的感情，感恩時感情則是一種高尙的感情；前者祇在不幸中崇拜牠的對象，後者也在幸福中崇拜。」這裏我們就有一種心理學上的宗教解釋，不僅解釋其卑俗方面，而兼解釋其高尙方面。但如果我不願意也不能夠單獨拿畏怖或者快樂或愛來解釋宗教底起源，那麼除了「依賴感」以外，我還找得到其他普遍而能包括雙方面的名稱麼？畏怖是死底感情，快樂是生底感情。畏怖是依賴底感情，其對象是我非依賴不可，否則我不能存在的，或者有權力毀滅我的。快樂、感恩，也是依賴底感情，其對象則是使我有成就，給我感情和意識，使我知道，我是由牠而生活，由牠而存在。因為我由於自然界或神而生活，而存在，所以我愛牠；因為我由於自然界而受難，而毀滅，所以我畏懼牠，害怕牠。總而言之，凡是給人以生命快樂上之手段或原因的人，就愛牠；凡是奪去這些手段或有權力奪去這些手段的人，就怕牠。但是二者都連合在宗教底對象裏面；同一個東西，本是生底源泉，但在消極方面——倘若我沒有牠——也就是死底源泉。西辣哈書 (Siraeh, 舊約所謂「偽經」之一) 說：「一切都是由神而來的，福和禍，生和死，窮和富。」巴錄書 (Baruch, 似是舊約底一篇，今本舊約無此書。但耶利米書有巴錄，他是先知耶利米底助手) 說：「人們不當拿偶像當做神靈或叫做神靈，因為偶像既不能罰人，也不能助人……既不能降禍於君王，也不能賜福於君王。」

可蘭經第二十六章也對那些偶像崇拜者說：「牠們（偶像）聽到你們麼，當你們向他們呼喚時候，或者牠們能够有利於或加害於你們麼？」這就是說：惟有能够降災、賜福、加害、致利、生死人以及使人快樂和恐懼的，纔是宗教崇拜底對象，纔是神。

所以依賴感纔是唯一正確的普通名稱和概念，用以表明並解釋宗教底心理學的或主觀的根源。當然，事實上並沒有甚麼一般的依賴感，祇有一定的特殊的感情，使人發生依賴的感覺罷了，譬如（從自然宗教中舉例來說）饑餓感，不快感，死底恐怖，陰天底憂悶，明天底愉快，徒勞無功底痛苦，以及因自然事變妨害而使希望不能實現的痛苦等；但是思想和語言本性上所負的使命，正在於把實在界各種特殊的現象歸納於這類普遍的名稱和概念之內啊！

我這樣糾正了並補充了那個拿畏怖來解釋宗教的主張以後，我還必須提到另一種從心理學上解釋宗教的主張。希臘哲學家說過：對於星宿有規則地運行的那種驚奇心，產生了宗教，即是產生了對於星宿本身或對於調度其運行的神靈之崇拜。不過，我們立刻可以看出：這種解釋祇關天上，而不關地下，祇關眼睛，而不關其餘感官，祇關理論，而不關人底實踐。星宿自然也是宗教崇拜底原因和對象，但絕非當作理論的天文學的觀察對象如此，而是在其被視為能支配人生限度之內纔是如此，因此也是人類畏怖和希望底對象。我們恰好可以拿星宿做一個明顯的例證，證明某個事物，惟有當其成爲死懼或生歡底原因，即依賴感底對象時候，纔能成爲宗教底對象。所以一七六八年出版的一部法文著作論宗教原理之起源說得很對：「烈風、迅雷、兵燹、瘟疫、饑饉、疾病和死亡，比較

自然界底不變的和諧以及克拉克（Orpheus）和萊卜尼茨底一切論證，更加能夠引導人去相信有個神存在。」（即是說更加使人相信宗教，更加證明人底依賴性和有限性），「簡單的和不變的秩序是不足引人注意的。惟有造成奇績的事實纔能激動人底情緒。我從來未曾聽到人說：上帝責罰了醉漢，你看他失掉了他的理性和健康。我卻時常聽到我村裏的農民說：上帝責罰了醉漢，你看他回家去時候，跌斷了他的腿。」

第五講

我們已經拿歷史上例證來辯護這個宗教起源於依賴感的主張了。但是這個主張在明眼人面前本是自明的道理，因為顯然可以看出：宗教祇是某種本質底標誌或屬性，這種本質必須依附於其他本質，這種本質絕不是甚麼神，甚麼無需要的獨立的無限的本質。因此可見，依賴感和有限感本是一個東西。但是人們最感覺到的最使人苦痛的有限感，卻是那種感情或意識，即覺到他們確實是要完結的，是要死的。倘若人不死，倘若人永生着，倘若世上沒有死這回事，那也就沒有宗教了。索福克列斯（Sophocles，希臘悲劇家）在安提恭中說過：萬物之中人底本事最大，他遠渡大洋，他貫穿大地，他馴服禽獸，他防禦炎熱和暴雨，他知道一切手段——惟有「死」——他逃避不了。在古人看來，人和可死，神和不死，都是一個東西。所以我在宗教本質註釋中說：惟有人底墳墓，纔是神底發祥地。死和宗教間這種關聯，我們可以舉出一個明白的例來證明，即是在遠古時代，死人墳場同時也是神底廟堂，以後在大多數民族中對於死者的崇拜仍然佔宗教一個重要部分，在好多民族中甚至佔住整個的宗教；紀念我的死去的祖先，確也是最能够提醒我，說我終有一日要死去的。異教哲學家塞尼加在他的書信中說：「可死的人底感情，其最神性的地方，在我們的語言說來即最宗教的地方，恰在於當人想到自己的可死性時候，當他知道人是為的終有一日要死而生出來的時候。」舊約中也說過：「主啊，求你教訓我，說我必將了結，說我的生命有一日

的，而我必須要離棄這生命。」「求你教我們去細想：我們如何必須死去，如何安心死去。」「一想到他死了，就知道你必然也要死的。」「今天是國王，明天是死人。」一個宗教的思想恰正是對於死的思想，我的有限性就顯露在這思想裏面，——而且與對於神的觀念完全無關。但如果明白了，沒有死就沒有宗教，那麼也可以明白，最足以表明宗教根源的，要算是依賴感了。因為甚麼事情能那麼強烈那麼深刻給我以感情或意識，使我覺到我不是單單依賴自己，我不能自己想活多少時候就活多少時候呢？除非是死。但同時我必須指出：我並非拿依賴感包盡整個宗教，我不過拿來做爲宗教底根源和基礎罷了；因爲人在宗教裏面同時試用種種手段去反抗他感覺到的爲他所依賴的東西。不朽信仰便是對於死的一種反抗手段。是的，未開化的自然人對於他們的神靈所發的唯一的宗教願望，唯一的祈求，正是卡清、韃靼人向太陽求告的：「不要把我打死啊！」

現在說到宗教本質第一章底第二部分，即說到宗教底最初對象。這裏我不必說許多話了；因爲現時差不多大家都承認：人類最老的或最初的宗教乃是自然宗教，甚至後來希臘民族和日耳曼民族那些精神的政治的神靈，起初也祇是一些自然勢力。譬如那個奧丁（Odin），雖然後來主要是一個政治神，即戰神，但起初正相當於希臘人底宙士和羅馬人底尤比德，正是天底神，所以太陽是他的眼睛。所以在古人以及現今許多自然民族看來，自然界並不是甚麼暗藏的神靈底象徵或工具，而就是自然界，而就是宗教崇拜底對象。

第二章內容總括起來，是說：宗教當然是人類本質上的東西，或者與生俱來的東西，但這所說的宗教，並非指神學的或有神論的即真正信仰神的宗教，而祇是指那種不外表現人對自然界的有限感和依賴感的宗教。

在這一章裏面，我首先指出：我這裏所說的宗教，是與有神論的宗教，即對於一種與自然界和人有別的東西之信仰，不同的；可是我在上次講演時候說過：人們把宗教對象一概稱為神。事實上，我們現在的人確是拿有神論、神學、信神來與宗教混為一談的，以至認為無神、無神學上的東西，無宗教，三者同是一件事情。但是這裏討論的恰好是關於宗教底原始因素。有神論、神學，恰是將人從其與世界相關聯中強離出來，使之孤立而成為一個傲然超出自然界之上的「我」和本質。惟有站在這個觀點上面，宗教纔會與神學混為一談，神學是把一個外自然和超自然的東西當作真正神性的東西來信仰的。但是宗教起初不外表示人覺知其與自然界或世界相關聯共存在的那種感情罷了。

我曾在我的基督教本質中說過：宗教祕密底解決和披露，不僅可到人學中去尋，也還可到病理學中去尋。那些非自然的神學家和哲學家爲了這話大發雷霆。可是自然宗教那些節日和儀式，無非是聯繫於並表現出最重
要的自然現象，——這告訴我們甚麼呢，倘使不是一種美學上的病態？我們在古代宗教中看到的那些春節、夏節、秋節和冬節，又是甚麼呢？倘使不是表現自然界各種現象和影響對於人類所造成的種種不同的印象？爲了某人之死或爲了失去光和熱而生出的憂愁和痛苦，爲了某人之生，爲了嚴寒冬日過後光和熱再來，或爲了豐收而生出的快樂，以及爲了那些本身上可怕的或至少人以為可怕的（如日月蝕）現象而生出的畏怖和驚恐，——所有這些簡單的自然的感覺和情緒，就是自然宗教底主觀的內容。宗教原本不是甚麼特別的東西，甚麼與人類本質不同的東西。祇是在進程中，在發展到後來時候，牠纔變了特別的東西，纔提出僭妄的要求。我所攻擊的祇是這

樣一種矜誇傲慢的精神宗教，這種宗教也正爲如此纔形成了一種特殊的官僚等級爲其代表人。我雖然是個無神論者，但我仍可公開表白信奉某種意義下的宗教，即自然宗教。我厭惡唯心論，牠將人從自然界強離出來，但我並不以我的依賴自然界爲可恥的事情，我公開承認：自然界底影響不僅刺激了我的表面，我的皮膚，我的肉體，而且刺激了我的核心，我的內部；朗天時我吸入的空氣，不僅使我肺臟舒適，而且使我頭腦愉快；太陽光輝不僅照耀我的眼睛，而且照耀我的精神和心情。而且我不像基督教徒那樣認爲這種依賴性是與我的本質相矛盾的，因此他也不希望消除這個矛盾。同樣我也知道，我是個有限的可死的東西，終有一日我不會存在。但是我覺得這些是當然的道理，因此我就同這類思想完全調和了。

此外，我在我的著作中斷言過，在這回講演中正要證明這個斷語，即說：人在宗教中是拿自己本質對象化出來的。自然宗教底現象已經可以證明這個斷語了。因爲在自然宗教諸種節日中——古代感性的素樸的民族，尤其顯明地把他們的宗教本質表現在他們的節日裏面——我們找到了甚麼呢，倘使不是自然界在其最重要的現象和時期中給予人類的那些感覺和印象？法蘭西哲學家在古代宗教中除了物理學和天文學以外沒有發現別的甚麼。他們這話是對的，倘使我們不像他們一樣地指科學的物理學和天文學而言，而指的祇是一種直覺的物理學和天文學；我們在古代宗教底原始因素當中祇找到物理學和天文學對象在人身所造成的感覺和印象，這些對象此時尚未被人當作科學底對象來研究。對於自然界的宗教觀照，後來當然也夾雜有觀察在內，即夾雜有科學原素，尤其在教士階級，古代民族中教士是唯一能公開研究科學和博學的人；不過科學觀察不是原始

宗教底原本的東西。此外，我雖然贊同自然宗教底觀點，但不要忘記自然宗教中也含有一種因素是我不能承認的；這就是說自然宗教底對象雖然是自然界，像名稱所表示，但人們站在最初的觀點亦即自然宗教底觀點，並不拿自然界當作恰如其實的對象看待，對於他們，自然界祇是表現於未訓練和無經驗的理性，於幻想，於感情的那種樣子，所以那時的人就已經有了超自然的願望，因之就向自然界提出了超自然的或（這是一樣的）不自然的要求。或者換一句更明白的話來說，自然宗教已經不能免除迷信了；因為，斯賓諾薩說得很對，所有的人，在他們本性上，即未受訓練又無經驗時候，都是要屈服於迷信的。所以，我不願意，當我替自然宗教說話時候，引起別人懷疑我，說我也要替宗教迷信說話。我之贊許自然宗教，恰與我之贊許一般宗教以至於基督教一樣，沒有別的意義，沒有別的界限，沒有別的樣式；我祇承認牠的簡單的、基本的、真理。這個真理祇是：人依賴自然界，人與自然界一起生活，人縱然站在他的最高的精神的立場上，也不應當忘記他是自然界產兒和成員，他應當拿自然界來不斷地崇拜和尊奉，不僅當作他的存在底根據和源泉，而且當作他的精神和肉體健康底根據和源泉；因為惟有借助於自然界，人纔能擺脫一切病態的僭妄的要求和願望，譬如關於不朽之超自然的願望。「你們應當同自然界親密起來，認識牠是你們的母親，以後又安靜地沈落到大地中去。」我在基督教本質中，雖然把人定爲人底目的，卻未曾像人們那麼愚蠢攻擊我的，將人神化了，即未曾將人做成在神學宗教信仰意義下的一個神，這種神恰好是我要消解到他的人性的反神學的原素裏面的；同樣，雖然把自然界定爲人類存在底根源，定爲人所依賴而不能與之分離的東西，我也不願意在神學或泛神論意義下將自然界神化了。我可以愛一個人，尊敬他，而不至因之使他神

化，不至因之忽視了他的過失和缺點；同樣，我也可以承認自然界是我所依賴的，否則我甚麼也不是的一種東西，而不致因之忘記了牠缺乏心情、理智和意識——這些是人類纔有的，——不至因之陷入自然宗教和哲學上泛神論底錯誤，牠們把自然界做成了一個神。人底真正的文化和真正的任務，就在於恰如其實地去認識去應付事物，把事物做成不多，過於牠本身也不少，過於牠本身的事物。自然宗教、泛神論，卻拿自然界做得太多了，反之，唯心論，有神論，基督教，又拿自然界做得太少，簡直做成絲毫沒有了。我們的任務則是要避免宗教情感底極端，過分或誇張，則是要拿自然界觀察得，應付得並尊敬得恰如其實，——即拿牠當作我們的母親。但是我們向自己親生的母親獻上她應得的敬意，並不會因為尊敬她而忘記了她是個人，是肉體事物那種限制，我們對自己親生的母親並不是純然站在子女底立場，而是要用自由的成人的意識去對待她的；同樣，我們也不是拿着孩子底眼光，而是拿着自覺的成人底眼光，去看自然界。那些古代民族，在他們的宗教情緒和謙抑底過分誇張當中，把一切可能的東西都尊奉為神，他們甚至把父母也呼做『神』，譬如孟蘭德（Menander）一篇格言所說的。現在父母雖然不是神，雖然不像古代羅馬人和波斯人一樣操有子女生死之權，即具有神應享的特權，但我們並不因此把父母看做一文不值；同樣，倘若我們剝去了自然界底神性的暈光，我們也是不會把自然界看做一文不值，以及一般把某個對象看做一文不值的。寧可說，某個對象脫去牠的神聖的暈光時候，纔表現出牠的真正的特有的價值；因為某個事物或某個本質，在牠成為宗教對象限度以內，牠是披蒙着外來的羽毛，即人類幻想底孔雀羽毛的。

第三章底內容就是：當人還是確定的人時候，他的存在和本質也祇依賴於確定的自然界，即本國底自然界，

因此他當然有完全的權利拿本國底自然界做爲他的宗教底對象。

我在這章書裏沒有指出別的東西，祇是說：倘若人們崇拜一般的自然界，是無足驚異的事，那麼他們崇拜特殊的自然界，即他們生活於其內的自然界，即唯一造成他們的特殊個性的自然界，亦即本國底自然界，當然也是用不着驚異，惋惜或嘲笑了。倘若爲這事情責斥或嘲笑他們，那就必須嘲笑或責斥一般的宗教；因爲宗教底根源既然是依賴感，而這依賴感底對象又是人底生命和存在所依賴的自然界，那麼不拿一般自然界而拿本國自然界做爲宗教崇拜底對象，也是完全自然的了，我的生命和本質祇是感謝本國自然界的啊；因爲我自己並不是一般的人，而是這個確定的特殊的人。譬如說，我是拿德語來說話來思想的人，而不是拿一般語言來說話來思想的人——事實上也沒有甚麼一般的語言，有的祇是這個或那個語言罷了。我的本質，我的生活，這種特殊性，本是不可與本國地土氣候相分離，而須依賴牠們的，這對古代民族來說尤其真確，所以他們崇拜他們的山嶽，河流以及動物，乃是當然的事。同樣，古代自然民族由於缺乏經驗和文化而拿本國當做全世界，至少當做全世界底中心，這也是無須乎驚異。同樣，在古代閉關自守的民族中，甚至近代生活於世界頻繁關係下的民族中，愛國主義總是佔據一種宗教的地位，這也是自然不足爲怪的。法國人有一句俗語說：『可愛的上帝是個好法國人，』我們德國人現在也毫不慚愧地常常說起『一個德國的上帝。』所以我在基督教本質註釋中說的話，不是沒有理由的，即說：祇要有多少個民族存在，就有多少個神，因爲一個民族底神（至少牠的實在的神，與牠的教理神學家和宗教哲學家底神不同的），不是別的，正是牠的民族感情，牠的民族的『名譽點』。在古代自然民族，這個『名譽點』

就是他們的國土。譬如古代波斯人，據希羅多特（Herodotus，希臘人，被稱爲歷史之父）。歷史說，是專從距離波斯之遠近來估量其他民族的：越近就越高，越遠就越低。又如埃及人，據第奧多（Diodorus）說，認爲動物甚至人類底生命，當初都是由他們的尼羅河黏土造成的。

第六講

上次講演，結論是反對基督教底超自然主義，而去解釋並辯護自然宗教底觀點，就是說：確定的受限制的人，也祇崇拜確定的受限制的自然界，即本國底山嶽、河流、樹木、動物和植物。我在第四章中就是討論這種崇拜底似乎最荒謬部分，即動物崇拜：我拿底下的話替動物崇拜做辯護，就是說：動物是人所必需的不可或缺的東西，人依賴動物而存在，人祇靠動物幫助纔得進於文明，可是人底存在所依賴的東西，人是要尊奉為神的，因此人在他的崇拜對象中，即算這對象是動物罷，也祇是表現出他對自身和自己生命所估定的那種價值。

動物曾否成為宗教崇拜對象，以及在何種意義之下並為何種理由而成為宗教崇拜對象，——關於這些問題，人們討論得很多。說到第一個問題，即是否有崇拜動物的事實時，人們主要是拿古代埃及人底宗教做例，有些人承認這個事實，有些人又否認這個事實，但是倘若我們讀了近代旅行家親身見聞的著作，我們就不至於堅決否認（如果沒有特殊的反對理由）：埃及人也曾或至少也能崇拜動物，像不久之前甚至今天非洲、亞洲、美洲好多民族所做的。比方像馬修斯（Martin），在他的巴西原始住民法律狀態中所指出的，好多祕魯土人把駝馬尊奉做神聖的東西，還有好多人則崇拜玉蜀黍。又如印度人拿公牛做崇拜底對象。『人們每年一次向牠獻上神性的敬禮，用彩布和鮮花把牠打扮起來，在牠面前跪拜。其中有好多鄉村拿一隻公牛像活佛般供奉着，牠死後又

爲牠舉行盛大的葬禮。』同樣，『一切蛇類都被印度人當做神聖的東西。有些偶像崇拜者，做了迷信底盲目的俘虜，甚至以爲能被蛇咬是一種幸福。他們認爲這是命定的事，而且祇想着以此歡歡喜喜地完結他們的生命，因爲他們相信被蛇咬死的人將在蛇王宮殿內獲得一個最重要的位置。』厄爾斯和格魯伯出版的百科全書（*Enzyklopädie von Ersch und Gruber*）印度條下，虔誠的佛教徒，尤其者那教徒（*die Jainas oder Dschainas*）

（與佛教相近的一種印度教派）以爲『傷害一個微小蟲豸也是一件殺生罪過，恰如殺人一般。』（波倫（*Bohlen*）

——古代印度，第一卷）着那教徒設立『許多動物療養院，甚至最下等最惹厭的動物也收養在內；他們還付錢給窮人，要窮人到收養蚤虱的地方過夜，讓這類小蟲大嚼一頓。他們當中好多人嘴上帶了一個麻布套子，爲的不至於吸入一個飛蟲，因之傷害牠的生命。其他的人則用柔軟的刷子把坐位輕刷一下，免得坐時壓死了一個小蟲。

他們或者帶着一小袋麪粉或糖或一瓶蜂蜜在身邊，去餵養螞蟻或其他動物。』（同上百科全書着那教徒條下）

『西藏人愛惜臭蟲，虱子和跳蚤，也不減於那些馴養的有益的動物。在亞瓦（*Awah*）地方，人們待遇家畜就像自己子女一般。一個女人死了一隻鸚鵡，悲聲大哭道：我的兒子死了，我的兒子死了！她用盛禮埋葬這隻鸚鵡，也像她的

兒子一般。』（邁涅爾——一般宗教批評史）邁涅爾又說：最奇怪的事情，就是古代埃及人以及一般東方人尊奉爲神的那些動物，其中大多數，這些地方底基督教住民和回教住民，至今還是視爲不可侵犯的。譬如信奉基督教的哥卜特（*Copte*）人，古代埃及基督教徒底後裔，他們有自己的教會，自己文學的聖經等。至今還設

立貓醫院，並在遺囑上寫明：須按時餵養禿鷲及其他鳥類。照馬斯登在他的蘇門答臘島狀況中所說。蘇門答臘人

對於鱒魚和老虎有一種宗教上的敬意，他們不願傷害這些動物，寧可叫這些動物吃了他們。他們相互間從來不敢說出老虎底本名，卻叫老虎做他們的祖先或老頭子，「或者他們的確這樣相信，或者藉此獻媚於老虎，倘使一個歐洲人叫那些沒有十分迷信的土人設下了陷阱，這些土人晚間也要跑到陷阱地方去，做了某種儀式，爲的向那落了陷阱或嗅着香餌的野獸訴說：這個陷阱不是他們設下的，或者不是出於他們本意的。」

現在，我徵引了若干例證，證明了動物神化和動物崇拜之事實以後，我就來說明這種神化和崇拜底理由和意義了。這個起源，我也歸容在依賴感上面。動物是人所必需的東西，否則人不能存在，更不能成爲人。但是我所必需的東西，便是我所依賴的東西，因此一般自然界就成爲人類存在底根本原則說，既可作爲宗教底對象，那麼自然界動物部分，也就能够而且必須作爲崇拜底對象了。所以我祇在動物崇拜含有歷史上正當理由的時代去考察這個崇拜，即在文化初生時代，那時動物對於人類具有極大的作用。我們嘲笑動物崇拜的人，我們知道現今動物對於我們自己還有很大作用麼？獵人沒有獵狗，牧羊人沒有牧羊狗，農民沒有公牛，又是甚麼呢？又能够做甚麼呢？獸糞不是農村經濟底靈魂麼？現今我們不是把公牛看作農業底最高原則，看作農業之神，仍據古代民族一樣麼？我們有理性的人至今還認爲最高價值的東西，古代民族拿來崇拜，我們又爲甚麼嘲笑他們呢？在好多情況之下，我們不是還把動物擡高在人類上面麼？在基督教的德意志國家，那些軍人不是認爲坐騎比騎兵價值高些，那些農民又不是認爲閘牛比傭僕價值高些麼？我在那章書中曾經徵引一節亞吠陀（Zendavesta）古代波斯祆教底經典，祆教有善惡兩神，善神叫做奧馬慈德（Ormuzd），惡神叫做亞里曼（Ahriman）。經文，來做歷史的例

證。亞吠陀乃是古代波斯人底宗教經典，雖然在現存樣態看來，是後來編寫定而失去原初面目的。其中稱爲溫第達德 (Vendidad) 那一段說「當然祇是根據克雷克爾 (Kerker) 底不可靠的老譯本」：「世界是由狗底理智來維持的……倘使狗不來防守街道，強盜或狼就要劫掠毀壞一切財富了。」正因為狗有這種重要性，當然兼是由於宗教的迷信，所以在亞吠陀經底法律中，那個反抗野獸的狗「被提到不僅與人同等的地位，就其需要說，甚至比人還要高些。譬如裏面說：「誰看見一隻餓狗，誰就應當拿最好的食物去餵飽牠。」「倘若一隻母狗帶着小狗無家可歸，那麼所在地長官就應當收容牠們並餵養牠們；他如果不這樣做，他就要得到殘毀肢體之刑罰。」可見一個人還沒有一隻狗底價值。我們在埃及及宗教中還可以發現人比動物更低得多的規定。據第奧多說：「誰殺死了這樣一隻（即埃及人視爲神聖的）動物，誰就犯了謀殺底罪名。倘若被殺的動物是一隻貓或一隻朱鷺，那麼兇手一定要處死刑的，不管他是誤殺是故殺；羣衆都要圍聚起來，用極殘酷手段迫害他。」

但是我所徵引的例，似乎本身就反對那認爲動物崇拜出於這動物底不可缺性和必需性的見解。虎、蛇、蚤、虱——難道是人所必需的動物麼？不錯，惟有有益的動物，纔是必需的動物。邁涅爾在上面徵引的書裏，曾經說過：「整個說來，人們崇拜有益的動物，固然多過於有害的動物，但不能因此斷定說：動物底有益性是宗教崇拜底原因。有益的動物並非因爲牠們的有益性，有害的動物也非因爲牠們的有害性，而被崇拜。這個地方崇拜這種動物，那個地方又崇拜那種動物，究竟出於甚麼動機，我們是不得而知，而且不能探究的；同樣，動物崇拜中好多現象也是互相矛盾而無說明之可能。比方說，在塞涅卡爾 (Senegal) 和剛比亞 (Gambia) 地方的黑人崇拜並愛惜老

虎，但在安提（Ante）王國以及其他鄰近的王國則凡能殺死一隻老虎的人，可以領取獎賞。我們在宗教方面起初自然是碰到一團糟的最大和最亂的矛盾的。雖然如此，我們若是更深刻更詳細地去考察，這些矛盾便可以還原為畏怖和愛底動機（但這些動機又是隨不同的人而傾注於不同的對象的），因此也就可以還原為依賴感。某種動物縱然沒有合於事實而可由自然史證明的益處和害處，人卻可以在他的宗教想像中根據某種完全偶然而為我們所不知道的理由，把迷信的作用同這動物聯繫起來。不是有個時候，人們認為寶石含有不可思議的醫藥上效力麼？根據甚麼理由呢？根據迷信！所以，崇拜底內心動機是一致的，不過由於下述原因以致造成不同的現象罷了，就是：對於某些對象的崇拜是根據一種想像的僅存在於信仰或迷信中的福利或禍害，對於其他對象的崇拜則是根據一種實在的福利或禍害。總而言之，幸或災、福或禍、生或死、健康或疾病，在宗教崇拜中，有些確實是在真理上和事實上依賴於崇拜的對象，有些則是祇在想像上信仰上和觀念上依賴於這個對象。

宗教對象底繁複性和差異性，似乎與我提出來的對於宗教起源的解釋互相矛盾；趁這機會，我必須說明一點，即是：我絕不想把宗教還原為某種片面性的抽象的東西，我向來對於任何對象都不願這樣做的。無論那個對象，當我拿來在頭腦中考察時候，我總是就其全部來考察的。我所說的依賴感，絕不是甚麼神學的，史來馬赫爾式的、朦朧的、不定的、抽象的感情。我所說的依賴感卻有眼和耳，手和腳；我所說的依賴感祇是那個自覺依賴，自見依賴，總之各方面各感官皆自知依賴的人。人所依賴的，人所自覺依賴自知依賴的，卻就是自然界，就是感官底一個對象。所以那是無足為奇的事，如果自然界借助於感官給予人的一切印象（不管這些印象是否光祇屬於個人

癖性的)能够成爲並確實成爲宗教崇拜底動機,如果那些祇有理論意義卻與人無直接實踐關係而不含畏怖和愛底真正動機在內的對象,仍然成爲宗教底對象。即使某個自然物確是由於牠的禍害或福利,爲避禍或求福之故,被人拿去做宗教崇拜底對象,但此時這個自然物還有其他方面,也是人底眼睛和意識所能觸到,因此也可以成爲宗教底要素。古代波斯人雖然是爲了狗底守衛力和忠誠心,爲了狗對於人的這種所謂政治道德作用和必需,而去崇拜狗,但是那時狗絕不是僅僅抽象地以守衛者資格成爲崇拜底對象,而兼是含有其他一切本性的,即狗是在其完全性中受人所崇拜;所以這些其他本性,在造成一種宗教對象當中,當然也盡了協同影響的作用。譬如,亞吠陀經中,在狗底有益性和守衛力以外,還明白地指出狗底其他的本性。那裏說:「狗有八德;牠像教士,像軍人,像農夫,像飛鳥,像強盜,像野獸,像一個惡婦,像一個青年人。像教士,因爲牠找到甚麼,就吃甚麼;……因爲誰尋找牠,牠就走向誰去;……牠貪睡像一個青年人,牠做事情很躁急也像一個青年人;……」又如蓮花是古代埃及人和印度人底一種重要的崇拜對象,現在差不多一切東方國家還崇拜牠,這花不僅是一種有益的植物(因爲根可以吃的,以前還是埃及人一種重要食料),還是水花中最美麗的一種。即使更多理性,更近實踐,更有文化的民族,祇拿某物底對於人存在和文化有影響的合理的特性,作爲宗教崇拜對象,但是一個相反性格的民族,卻是能够拿某物底對於人存在和文化無關的不合理的甚至祇是奇異的特性,作爲崇拜底動機。是的,人們能够崇拜某種事物和本質,而不必有其他的原因,除了某種特有的同感或癖性,倘若宗教不是別的,正是心理學和人學,那麼同感和癖性當然也在宗教中佔據一種地位了。自然界本質中,一切特殊的和顯著的現象,一切使人注目、昏眩、

貫耳和震撼的東西，燃起人底幻想，激發人底驚異，以及以特殊的不常見不可解的方式刺激人底感情的東西，——都與宗教底發生有關係，都能成爲宗教崇拜底原因和對象。塞尼加在他的書信中說：「我們帶着敬畏去觀望大河底初源。我們爲了從隱蔽中突然湧發出來的小溪設下祭壇。我們崇拜溫泉；某些湖泊是由於幽暗或深不可測，而被我們尊爲神明的。」馬克西謨·提留士 (Maximus Tyrimus) 在他的第八篇論文中也說：「河流受人崇拜，或者由於牠的有用，譬如尼羅河對於埃及人，或者由於牠的美麗，譬如潘內河對於帖撒利人，或者由於牠的偉大，譬如斯脫河對於斯西特人，」或者由於其他偶然的在這裏無足重輕的原因。克勞伯 (Craobius) 他是十七世紀德國哲學家，是笛卡兒一個聰明的學生，雖然他用拉丁文著書的，他也說：「小孩子大多數給明亮而燦爛的東西吸引住了。這點便可說明，野蠻民族爲甚麼去崇拜太陽和星宿以及諸如此類的東西。」但是寶石底光輝（寶石也是人所崇拜的），黑夜底恐怖，森林底幽暗和寂靜，海洋底深不可測，動物姿態底特異性，奇怪性，可愛性和可怖性，——諸如此類所激起的一切這些印象，情緒和情調，雖然是宗教底要素，雖然在說明和瞭解宗教時候必須估計在內，那時的人卻還是站在歷史疆域以外的，卻還在幼稚狀態，個人也還不是甚麼歷史人物，縱然以後是的，個人還是無選擇無批評地受了這類印象和情調所支配，祇是從這類印象和情調中造出他的神靈罷了。這類神靈不過是宗教底流星或殞石。必須到了人轉向於另一些特性，即能不斷使人想起他依賴於自然界，使他深深感覺無自然界則自己不能存在的那些特性，必須到了人拿着這些特性做他崇拜底對象，那時人纔能提高到一種真正的經常的歷史的具有正式儀式的宗教。比方說，太陽要成爲一種真正的宗教對象，必須等到一個時候，

那時，牠不是爲了牠的光輝燦爛，爲了牠的僅能使人目眩，而被崇拜的，而是爲了牠是農業上最高原則，牠是時間底尺度，牠是自然和人事秩序底原因，牠是人底生命底光明照耀的根源，總之即是爲了牠的有益性，爲了牠的給人福利。必須到了某種對象底文化史要素顯明出來，那時宗教或其一分枝，纔成爲一種特質的歷史要素，纔成爲宗教研究者和歷史研究者一個有興味的目標。這話對於動物崇拜亦可適用。在宗教中，崇拜底對象雖然兼及於其他的與文化史無關的動物，但是對於與文化史有關的動物之崇拜，都是特質的或合理的顯著的要素。至於人們爲甚麼要去崇拜其他的動物，要去崇拜一般與人底存在和本質無關的對象和特質，這個理由卻也不能離開那值得人類崇拜的對象以外。那些最必需的最重要的最有影響的又最能激發人底依賴感的自然對象，同時也含有這些刺激眼睛和感情，激起驚異，讚歎以及其他類此印象和情調的一切特質。亞拉都底現象（Araucos Phenomenon）中，對於宙士，即對於爲天界現象原因之神，所以這樣稱頌說：父啊，向你致敬，你是偉大的奇蹟（即說：能激起驚異和讚歎的大神），你是人底偉大的撫慰者。這話便是在同一個對象中結合了所說的兩個本質。但是宗教底對象，崇拜底對象，並不是那個「陶馬（Thaum）」即奇蹟，而是那個「奧乃亞（Onia）」即撫慰，換一句話說：不是成爲驚異對象的本質，而是成爲畏怖和希望對象的本質，因此不是由於牠的值得驚異和讚歎的性質，而是由於牠的構成並維持人類存在因而使人有依賴感的那種性質。這話也可適用於動物崇拜，雖然有多少動物神祇是由於「陶馬」由於無批評的呆視，由於愚昧的驚歎，由於宗教迷信底無限制的任意，纔產生出來。所以我們用不着拿人類崇拜動物這件事，來驚異和慚愧，因爲人在動物裏面，祇是愛自己和崇拜自己，人崇拜動物，

祇是爲着動物替人類服務，至少當動物崇拜構成文化史上一種要素時候是如此——由此可見，人崇拜動物是爲着人自己，不是由於獸性的原因，而是由於人性的原因。

在動物崇拜中，人怎樣是崇拜自己，這點，我們可以拿現在人怎樣看重動物來做例。獵人祇是看重有益於狩獵的動物，農民祇是看重有益於農作的動物；換一句話說：獵人在動物中所看重的是狩獵底生活，即他自己的生計，農民在動物中所看重的是經濟，即他的自己的靈魂和他的實踐的神性。因此，我們也可以拿動物崇拜來做論據和例證，證實我的斷語，即說：人在宗教中祇把自己的本質對象化出來。人不同，他們的需要不同，他們的主要的特異的立場不同，因此他們主要崇拜的動物也就各各不同，至少對於那些屬於文化史的民族可以這樣說；所以我們從被崇拜的動物底性質，可以認識出崇拜牠的人底性質。譬如羅德（Rode）在他的古代大夏米太和波斯底神話和宗教體系中說：「古代波斯人起初是以畜牧爲活，那時爲防禦亞里曼神底動物即狼及其他野獸，狗是非常重要的；所以誰殺死了一隻有用的公狗或一隻懷孕的母狗，誰就被判死罪。埃及人則不然，他們經營農業，無須乎害怕狼及其他野獸，那時禍害他們的，卻是老鼠，提風（Typhon）神底爪牙；所以在埃及人中間，貓就佔據了狗在波斯人中間所佔的位置。」但是動物崇拜，以及一般自然崇拜，不僅把一民族實踐的文化立場顯示給我們而已，牠還顯示這民族底理論生活，以及一般的精神立場，因爲凡是人崇拜動物和植物的地方，這人還不是像我們一樣的人，他是拿自己去同動物和植物合一起來，動物和植物在他看來一半是人性的東西，一半是超人性的東西。譬如，在亞吠陀經中，狗也同人一般地受法律制裁。「狗若是咬了家畜或人，就要依法受罰；第一次割去牠的

右耳，第二次割去左耳，第三次割去右腳，第四次割去左腳，第五次割去尾巴。」又如，據第奧多說，脫羅格羅特（Prologotyra）人把公牛和母牛，公羊和母羊，稱做「父親」和「母親」，因為他們每天糧食，不是從親生父母得來的，而是從這些動物身上得來的。又如，據邁涅爾說，在瓜地馬拉（Guatemala）的印第安人，像非洲黑人一樣，都相信每個人生活是與某個動物生活不可分離地聯繫着，倘使「兄弟動物」被殺死了，這人也是一定要死去的。又如梭孔特嫩（Sokontala）對花說的話：「我覺得，對於這個植物有一種姊妹底愛。」站在東方自然崇拜立場上的人性本質，和站在我們立場上的人性本質，其間有如何差別，從威廉瓊斯（W. Jones）敘述的一段故事，可以明顯看得出來，即是：有一次他拿着蓮花放在臺案上來研究時候，恰值一個異邦人從尼泊爾來拜訪他，一看見這花便誠惶誠恐地跪了下去。你們想想：一個向花膜拜的人，和一個祇拿植物學家眼光去研究花的人，其間有何等的不同啊！

第七講

我們做出了一個斷語說：人崇拜動物其實是崇拜自己，——這個斷語仍是不會動搖的，縱使某些動物崇拜並沒有甚麼文化史的合理的根據，祇是由於畏怖或甚至由於特殊的偶然或癖性而發生出來，因為人崇拜某種東西，即使是沒有根據罷，也仍是祇把他自己的愚蠢和瘋狂表現在這個崇拜裏面的。我們得到了這個斷語，就達到這章書底重要命題了，這個命題是說：人知道或相信他的生活依賴於甚麼東西，他就把這個東西尊奉為神；正為如此，所以他的崇拜對象中所表現的價值祇是他對他的生活，對他自身所估定的那種價值；由此可見，對神的崇拜是依賴於對人的崇拜。這個命題雖然祇是把這回講演以後的發揮和結論提前來說一說，但因這章書裏已經提到這個命題，又因在我的宗教觀全部發展中這個命題佔據極重要位置，所以我們不妨借這機會申說一下，尤其在說到動物崇拜時候，——動物崇拜祇要有個合理的意義做根據，就完全證實了並顯明了這個命題底真理。

接着上次講演說下去罷。凡是動物崇拜提高到一種文化要素，一種宗教史上值得提起的現象底立場以後，就必含有一種人性的或為我主義的根據，我用「為我主義」這個名詞來表明宗教底根據和本質，以此惹起了偽善的神學家和幻想的哲學家大發雷霆。那些沒有批評精神而祇知執着字句的批評家，使用他們的智慧，附會

曲解我的「哲學」說：這個哲學底結果是爲我主義，正爲如此我是未曾進入宗教本質裏而去的。可是，請你們注意啊，倘使和使用「爲我主義」這個名詞來表示一種哲學的或普遍的原則，那麼我所使用的一定不是這個名詞底慣用的意義；這是每個有點批評精神的人都能從我使用這個名詞時的聯繫和對立中看得出來的。我恰在與神學或信仰相對立中，使用這個名詞，恰在這種意義之下，即說：嚴格而澈底說來，凡是愛，祇要不是拿神當作目的和對象的，都是爲我主義，連着對於他人的愛也是爲我主義。所以，我所說的，並不是人反對人的爲我主義，不是道德上的爲我主義，不是那種在一切作爲中表面爲人實則着眼自己利益的爲我主義，不是那種成爲僧父和市僧之特徵的爲我主義；那種爲我主義乃是思想和行爲上一切大公無私心底正反面，一切熱忱，一切明慧，一切愛底正反面。我所說的爲我主義，乃是人爭取自己的地位，乃是人底自我肯定，以之對抗神學的偽善，宗教的和思辨的幻想，政治的野蠻和專制等向人所提出的一切非自然的和非人的要求——這種爲我主義適合於人底本性，因此也適合於人底理性，因爲人底理性不是別的，正是人底自覺的本性。我所說的爲我主義，乃是必需的不可缺少的爲我主義，不是道德上的而是玄學上的即立足在人性本質上爲人所不知道和不自意的爲我主義；沒有這種爲我主義，人簡直不能夠生活，因爲我要生活，我就必須不斷地吸取有利於我的東西，而把有害於我的東西排除出身體以外，這種爲我主義，可見還託根在機體上面，即在體內生活資料底新陳代謝上面。我所說的爲我主義，乃是人對自己的愛，即對人性本質的愛，這種愛就是滿足和發展一切本能和才幹的推動力，沒有這種滿足和發展，就不是而且不能是一個真正的完成的人。我所說的爲我主義，乃是個人對於與自己同等的人的愛——因爲

沒有對於與自己同等的本質的愛，我還是甚麼？——乃是個人對於自己的愛，凡是某一個人，某一個對象底愛，都是對於自己的間接的愛，因為我祇能够愛那個適合於我的理想，我的感情和我的本質的東西。總而言之，我所說的爲我主義，就是那個自衛本能，有了這個本能，人纔不至於拿自己，拿他的理智，他的意識，他的肉體，犧牲給那些（還是拿動物崇拜來做例）精神的驢子和綿羊，那些政治的豺狼和老虎，那些哲學的蟋蟀和鴉鳥；就是那個理性本能，這個本能告訴人說：凡是出於宗教的自我否定而讓臭蟲跳蚤和虱子吸取肉體底血液和頭腦底理智的，讓水獺和蛇毒死的，讓老虎和狼吞食的，——都是愚蠢和無意識的行爲；就是那個理性本能，這個本能，當人有個時候走錯了路，降低了自己，而去崇拜動物時，卻能對人呼喊說：你祇崇拜那種對你有用的爲你所必需的動物，你崇拜牠實即崇拜你自己；因爲你崇拜動物，即使沒有一個合理的根據，至少你是相信或想像這種崇拜對於你不是沒有用場的。

「用場」這個字眼，我認爲不妥當，我在我的宗教本質註釋和補充中已經宣布過：這個字眼是庸俗的不合宜的又與宗教意義相矛盾的字眼；因爲「有用的」究竟還是一件事物，但是那個神，那個宗教崇拜底對象，卻不是一件事物，而是一個本質；「有用的」乃是純粹可使用性底表示，乃是消極性底表示，但是活動，生命，卻是神底本質上的特性，這點波盧達克已經正確地說過了。「有用」在宗教上的用語和概念，就是福利；因爲不是「有用」而是福利，纔能使我感到感恩，崇拜，愛，而且惟有這類感覺在其本性上和影響上說纔是宗教的。一般地自然界以及特殊地動物和植物，所以受人崇拜，拿宗教的或詩的用語說來，是由於牠們的福利性，拿非宗教的庸俗的或散

文的用語說來，是由於牠們的有用性；拿哲學的用語說來，則是由於牠們的必然性；由於牠們的非有不可性。因此，動物崇拜，就其至少含有合理的宗教意義說來，是與各種崇拜同出於一條原理的；或者可以這樣說：經過相當思索的人，拿動物來做宗教崇拜對象，這種崇拜底根據也就是對於一切其他對象的崇拜底根據；這個根據卻正是有用性或福利性。人崇拜的神靈所以有種種不同，祇因為他們給予人的福利有種種不同，祇因為他們所滿足的人底本能和需要，有種種不同；宗教底對象所以有種種不同，祇因為與此對象有關的人性本質，具有種種不同的才質或能力。譬如，亞普羅（Apollon）是診治心理上道德上病症的神，亞斯克列比奧（Asklepios）是診治物理上肉體上病症的神。但是他們受崇拜的原因，他們所以成神的原理，卻是他們對於人的關係，卻是他們的有用性，他們的福利性，卻是人類爲我主義。因為，倘使我不先愛我自己，崇拜我自己，我怎樣能去愛並崇拜那些於我有用並給我福利的東西呢？我怎樣能去愛醫生，倘使我不愛我的健康？我怎樣能去愛教師，倘使我不願滿足我的求知慾？我怎樣能去愛光明，倘使我不去尋找光明？我怎樣能去讚頌我的雙親或遠祖，倘使我輕蔑我自己？我怎樣能去崇拜和尊奉一個客觀上最高的本質，倘使我自己身上沒有一個主觀上最高的本質？我怎樣能去承認有個神在我以外，倘使我不去自己當作神（自然是在另一種方式之下），我怎樣能相信一個外的神，倘使不是預先有個內的心理上的神？但是在人以內的這個最高本質，爲一切其他最高本質，一切人以外的神所依賴的，——又是甚麼呢？這就是人底一切本能需要和才質之總和，一般說來，這就是人底存在，人底生命，因爲存在和生命是包攬一切的。祇爲這個原故，人纔把他所依賴的東西做成了一個神或神聖本質，因爲他的生命對於他

本是一個神性本質，一個神性的業產或事物。雖然有人說：「生命在一切業產當中並不是最高的東西，」但那時所謂生命是狹義的生命，那時人是站在不幸和矛盾底立場，絕不是站在常態生命底立場，那時人自然是捨棄生命，輕蔑生命，但祇因為生命缺少了常態生活所必需的屬性或業產，祇因為生命再不是生命了，纔去輕蔑牠。譬如一個人被剝奪自由了，他變成別人底奴隸了，那時他能够而且應當輕蔑這個生命，但這祇是因為這個生命變成缺陷而無價值了，業已失去人性生活底最緊要條件和性質了，即失去那依照自由意志的運動和決定了。自殺便是從此發生的。自殺的人並不是拋棄他的生命；他的生命早已被人奪去了。所以他殺死了自己；他祇毀壞了一個假相，他祇拋棄了一個外殼，這個外殼底核心早已毀壞，不管是由於他自己的罪過不是。但是在健康的常態的狀況，而生命又是包含那本質上屬於人的一切業產在內，那麼毫無疑義地，生命就是人底最高的業產，最高的人性本質了。

我的主要學說和根本命題，向來都是拿經驗上的歷史上的例證來證明的，因為我祇要把別人，把一般人所思想所感覺的東西，說了出來並表現的意識；所以我的宗教本質註釋和補充中，我也祇從亞里士多德、波盧達克、荷馬和路得著作徵引幾段話來證明上面那個斷語。我自然不是想拿這寥寥幾段話來證明一種主張底真理，像那些無批評精神的可笑批評家所指責於我的。我喜歡簡短，別人用幾大本書寫的東西，我用幾個字就寫完了。但是大多數學者和哲學家確然有這樣一種脾氣，即他們須得手上拿着一大本或一厚本的印好著作，纔會相信其中的主張是重要的。我在那裏徵引的幾段話，卻是可以拿部分代表全體，卻有普遍的意義，卻能够徵引幾千

幾萬的材料來做佐證的；但是這些千萬材料，不能比那幾段話說得更多些，至少在質底方面是如此。可是比淹博的徵引更加有用至無量數倍的，卻是實踐，卻是生活。我們每走一步，每看一眼，實踐和生活都能對我們證實這一句話底真理，即說：對人說來，生命是一切業產中最高的東西。首先證明這個真理的，還是宗教及其歷史；因為正像哲學究竟不過是思想底術藝一樣，宗教究竟也不過是生活底術藝，因此也不過使我們直覺到和意識到那些直接鼓勵人生的力量和衝動罷了。這條真理本身就是貫通包攬一切宗教的原理。僅僅因為人不自覺地非本意和必然地把生命當作一種神性的業產和本質，所以他纔自覺地在宗教裏面，把這發生和維持此神性業產時所依賴的東西做成爲神，不管是實在依賴的，或想像中依賴的。一種本能，一種衝動，無論是低級的或高級的，物質的或精神的，實踐的或理論的，每逢得到滿足，人都要把這個滿足當作神性的享樂；祇因為如此，人纔去崇拜這個滿足所依賴的對象或本質，把來當作卓越的崇高的神性的東西。一個民族沒有精神的衝動，也就沒有精神的神。一個民族不把那當作主體，即當作人性力量和活動的理智，尊爲神聖的東西，則他們也不會拿一個理智本質做爲崇拜對象，做爲神，我怎樣能將「智慧」尊爲彌涅瓦（Minerva）女神呢，倘使我不是預先把「智慧」本身看做神性的東西？所以一般說來，我又怎樣能將我的生命所依賴的東西尊奉的神呢，倘使生命對於我不是神性的東西。惟有人底衝動，需要和能力之差異，惟有這個差異及其等級性，纔決定了各種神靈和宗教之差異及其等級性。由此可見，神性底尺度和準繩以及神靈底根源，恰在人自己身上。凡是適合這個準繩的就是神，凡是違反這個準繩的就不是神。但是這個準繩正是在開展的意義下的爲我主義啊。某個對象對於人的關係，某種需要之滿足，不可

缺少性，福利性，——這便是人把這個對象做成爲神的原因，人所認爲絕對的本質，就是人自己，不過人不知道；所謂諸種絕對本質，諸神，乃是相對的，依賴於人的東西，他們被人當作神，祇當他們服務於人底本質時候，祇當他們對人有用，爲人需要，適合於人時候，總之即給人福利時候。希臘人爲甚麼嘲笑埃及人底神靈，嘲笑那些鱈魚，貓以及朱鷺呢？因爲埃及人底神靈不適合於希臘人底本質和需要。爲甚麼希臘人祇承認希臘神靈纔是神呢？其中的原因應當到那裏去尋呢？到這些神靈本身去尋麼？不是，應當到希臘人本身去尋；倘使要到這些神靈當中去尋，那也祇是間接的，祇是當這些神靈恰能適合希臘人本質時候。但基督教徒又爲甚麼排斥希臘、羅馬底異教神靈呢？因爲他們的宗教趣味改變了，因爲異教神靈不能給予他們以他們所要的東西。爲甚麼他們的神，他們纔認爲是神呢？因爲這神恰是他們的本質底本質，恰與他們一樣，恰合他們的需要，他們的願望，他們的觀念。

我們起初從最一般的最普遍的宗教現象出發，從那裏走到了依賴感；但是現在我們又超過了依賴感，追溯到依賴感背後去，並發現出宗教底最究極的主觀根源乃是上述意義下的人類爲我主義；——雖然慣用的意義下的爲我主義，在宗教中也並非佔據從屬地位，但這點我擱起不說。問題祇是在於：這個關於宗教起源，本質和對象即神之解釋，是與普通人那種超感性的，超人的，即幻想的宗教觀絕對相矛盾的，——這個解釋是否合乎真理呢？我拿着這些話，是否抓住了宗教底要害呢，是否正確說出了人類崇拜神靈時的心思呢？我已經徵引不少的例證了；但因這個對象太過重要，又因要打擊那些術學先生，惟有使用他們自己的武器，就是繁徵博引，所以我還要再徵引幾個例證。羅德在上而引過的著作裏，論古代印度人和波斯人底宗教說：人們崇拜那些能結有用果實的

樹木，祈求牠們以後多結一點果實。那些乳可供人飲，肉可供人食的動物，也受人崇拜。人們崇拜水，爲的牠能使土地肥沃；崇拜火，爲的牠能發熱和發光；崇拜太陽以及其他星宿，爲的牠們給予全體生命的影響，連最遲鈍的意識都能覺得出來。」上面引用過的論宗教原理之起源一書底作者，從加西拉索·德·拉·維加（Garcilaso de la Vega）所著的秘魯印加民族史中徵引了一段話，這書可惜我沒有弄到，那段話如下：「秦薩（Chincha）地方居民告訴印加（Inca）說：他們不願承認印加爲他們的王，也不願承認太陽爲他們的神，他們已經崇拜一個神了，他們共同的神就是海，牠與太陽完全不同，牠供給好多的魚給他們吃；太陽則對他們毫無一點好處的，太陽底異常的熱，他們忍受不了，他們所以用不着去尊敬牠。」照他們自己的供認看來，他們把海尊奉爲神，是因爲海是他們的糧食來源；他們恰如那位希臘喜劇家一樣地思想：「養活我的東西，就是我的神。」「我吃誰的麵包，就唱誰的歌。」這句諺語也可適用於宗教。語言文字本身也供給我們這類證據了。譬如 Alma 這字就是養活的意思，因此主要成了西勒（Ceres，古代羅馬人底穀神）神一個形容詞，也正爲如此纔是可愛的，有價值的，莊重的和神聖的。第奧多書中說：「神話所提到的神靈中，最受人尊敬的是那兩位神，他們的極有用的發明對於人類有極大的貢獻：一個是第翁尼索（Dionysus，古代希臘人底酒神），他發明了最可愛的飲料，一個是德美特爾（Demeter，羅馬人叫做西勒的，希臘人就叫做德美特爾）。她發明了最優美的食糧。愛拉斯謨（Erasmus，十六世紀有名的學者）在他的諺語集裏面，替古代「在人看來，人就是神」這句諺語做註釋說：「古代人相信：做神，便是造福於人的意思。」語言學家邁因（Johanne von Meyen）研究維琪爾（Virgil，拉丁詩人）底安提斯時寫

的註解也說出同樣的意見。他說：古代凡是生前有造福於人的發明，死後人們便拿神性榮譽加在他身上，因為古代人相信：一個神不是別的，正是造福人羣者。渥維德在放逐時寫的書信中說：「我們爲甚麼要尊奉神靈呢，倘若我們除去了他們的造福或幫助人羣的意志？倘若尤比德是個雙子，聽不到我求禱的話，我爲甚麼要在他的神廟殺牲祭他呢？倘若我航海時候，海不給我安寧，我爲甚麼要焚香奉承涅普頓（Neptun 海神）呢？倘若西勒沒有滿足勤謹的種田人底願望，她又怎樣能得到孕豬臟腑來獻祭呢？可見使人和神獲得尊敬的，乃是有益和福利。」老普里尼說：「在人看來，誰幫助人，誰就是神。」據格流士說，尤比德底名字 Yovonh 是從 Yuvando 這字來的，即從「扶助」或「有益」來的，恰與 nocere 即禍害相反。西塞祿在他的論義務的著作中說：「在人看來，除了神以外，最有益的就是人。」——可見神是最有益於人的了。愛拉斯謨在他的諺語集說：「這句諺語『要一個神，還要好多個朋友，』告誡我們說：我們應當多多交結朋友，因爲除了神以外，朋友最能够幫助我們。」在論神靈本性的著作中，西塞祿（Seneca）寧可說是厄比鳩派維勒尤斯（Veilejus）但這裏是一個樣的，「宣布派爾塞斯」（Percels）底意見是不合理的，即他認爲：有益的和造福的東西纔被人尊奉爲神，西塞祿就爲這個意見去斥責卜洛第古士（Proctius），說他廢棄了宗教；但同時西塞祿也斥責厄比鳩，說他把宗教連根拔去了，因爲他從神排去了最神聖的東西，即仁、慈和福利；西塞祿說：倘若人們從神靈領受不到甚麼好處，也不能期待甚麼好處，那又怎樣能去尊敬他們呢？信仰、虔誠，乃是人對於神靈的酬謝，但是既然沒有從他們獲得甚麼，又何必去酬謝他們？昆提良（Quintilian）在他的雄辯教本中說：我們對於神靈，首先崇拜他們的莊嚴，其次崇拜他們特有的權力以及他們的有利於

人的發明，昆提良這裏把神靈底權力和莊嚴從他們造福於人的能力，分開出來了，但是我們更深一層去考察，這個分別是不存在的；因為愈加莊嚴，愈加有權力的，也就愈加具有造福他人的能力，反之亦然。最高的能力是和最高的造福力，相一致的。所以在差不多一切民族中，凡具有上天勢力和權力的神，都是最崇高最莊嚴的神，都是超出一切神靈之上，因為上天底影響和福利也是超出其他一切影響和福利之上，也是最普遍，最廣包，最偉大，最必需的。譬如在羅馬人中，尤比德就叫做 *Optimus, Maximus*，換一句話說（像西塞祿自己所指出的）：「由於他的造福，」他是最好的或最善的神，但「由於他的權力，」他又是最大的或最高的神。昆提良說的那種分別，波盧達克在他的亞馬托流士（*Amatorius*）中也曾說過。「對於神靈的讚美，主要地是爲着他們的 *Dynamis* 即權力和他們的 *Ophelia* 即有益或造福。」但是，上面說過，這二個概念是互相一致的；因為某個東西愈加在自已愈加爲自己，也就愈加能够成爲別的東西。某人愈多存在，就愈能有利於他人，固然也是愈能有害於他人。所以波盧達克在他的 *Symposium* 中也說：「人們大多數是崇拜那些最有普遍用場的東西，如水、光、季節等。」

第八講

當異教底最後殘餘被摧毀了，至少牠的政治意義和地位被剝奪了時候，當勝利女神底雕像被人從向來站立的地方遷開了時候，沁馬克（Symmachus）便寫了一篇辯護書，替古代的歷史的宗教辯護，兼着替維克多利亞女神崇拜辯護。他列舉的種種理由當中有一項理由，即他認為 *utile*（有益）是神性中最可依靠的特徵。他還說：沒有人可以否認，凡是人所願望的東西，人就拿來崇拜。這就是說：惟有人所願望的對象，纔是宗教底對象，崇拜底對象；但是惟有好的，有用的，造福的東西，纔是人所願望的。古代異教徒中有教化的人，即希臘人，所以把良善，造福和愛人，定為神底主要性質和條件。蘇格拉底在柏拉圖底 *Timaeus* 書中說：「沒有一個神是反對人的。」塞尼加在他的書信中說：「神靈為甚麼會造福於人呢？他們的本性使然。以為他們要加害於人，那是狂妄的念頭；他們絕不會加害於人。……神不尋求替他服役的人，神自己就是替人類服役的。」波盧達克在他那部論斯多伊派底矛盾的著作中說：「取消了神底永生，正如取消了神底監護和造福，是一樣地不合理。」在波盧達克底同一著作中，安提巴德（Antipater von Tarsis）也說：「我們所瞭解的神，就是一個幸福的，永生的並造福於人的東西。」希臘人所以把神靈，至少最傑出的神靈，稱為 *theoi*，即援助者，賜福者和救主之意。希臘宗教中簡直是沒有特設的獨立的神，像埃及底提風和波斯底亞里曼。

基督教那些教父嘲笑異教徒，因為異教徒拿着那些造福的或有用的事物和本質，當作宗教崇拜底對象。譬如朱理·菲彌克 (Julius Firmicus) 說過那些淺薄的希臘人，認為一切造福他們的東西，都是神。他非難希臘人諸點之中，有一點是說：彭納特神 (Die Penaten) 是從 Penne 這個字生出來的，而這字不外是「給養」之意。他說：異教徒所瞭解的生活，不外是自由吃喝之意，他們便把給養資料尊奉為神，他也非難他們的崇拜維斯塔 (Vesta，羅馬人底灶神) 神，因為這神不是別的正是家中之火，這火每日生在灶上供人使用，因此牠的祭司不當是少女，應是那些廚子。那些教父以及一般基督教徒，雖然非難和嘲笑異教徒，說他們因為造福於人這點理由去崇拜那些有用的東西，火、水、日、月等，但這些基督教徒所嘲笑的，並不是崇拜底原則或根據，而祇是崇拜底對象，所以並不是因為他們把造福性和有用性當作宗教崇拜底根據，而是因為他們沒有把正當的東西當作宗教崇拜底對象，而是因為他們沒有崇拜那一個東西；自然界一切造福於人有利於人的性質和影響都是從這一個東西出來的，惟有這一個東西能夠幫助人，能夠使人幸福，這就是神，就是這個與自然界不同的精神的不可見的全能的東西，牠就是自然界底創造主。操縱利害、苦樂、生死以及健康和疾病之權，異教徒依照他們的感性的直觀，是把來分散給好多不同事物的，基督教徒依照他們的非感性的抽象的思想，則把來集合於一個東西之上，使得這個基督教徒所稱為神的東西，成了唯一可怕和有利的，唯一可愛和造福的本質。或者，倘若我們把造福力看作神底主要屬性，我們也可以說：那些好事，異教徒把來分散給好多不同的實在事物的，基督教徒便把來集合於一個事物，所以基督教徒把神叫做一切好事之總和。但是在神底定義即概念上，在原理即本質或根據上，他們和異教徒

並沒有甚麼不同的地方。無論在舊約聖經或新約聖經裏面，凡是說到「我將是他們的上帝」或「我是亞伯拉罕底上帝」等地方，「上帝」這名字都有「造福者」底意義。奧古斯丁在他的神國第四卷中說：「羅馬人倘若認爲『幸福』是一種神性，他們爲甚麼不單單崇拜牠呢？爲甚麼不單單擁進『幸福』神廟中去呢？因爲世上有誰不願望幸福呢？除了能以之獲得幸福的東西，誰還願望別的甚麼呢？除了幸福以外，誰要從神獲得別的甚麼東西呢？不過『幸福』並不是神，乃是神底一種恩賜。所以能賜予幸福的神，就受人求告。」在同一著作中，奧古斯丁關於柏拉圖底精靈又說：「縱然有不朽的和幸福的神靈住在天堂，倘若他們不愛我們，並不願意我們幸福，他們也不當受我們崇拜的。」可見惟有愛人類並願意人類幸福的，纔是人所崇拜的一個對象，纔是宗教底一個對象。路得在他給摩西第五書（按卽舊約申命記）若干章做的註釋中說：「理性把神描寫做幫助人，有益於人的東西。異教徒也是這樣做的……羅馬人爲着各種要求和幫助設立了許多神靈……塵世上有多少災禍和福利，他們就選取了多少神靈，甚至蔬菜和大蒜也被他們尊奉爲神……在教皇統治底下，我們也設立了許多神靈，每種疾病或災禍都有一個專管的保護神。懷孕的女人每逢痛苦時候就要呼喊聖馬革里特（St. Margareta），她就是她們的神……聖克利斯多夫（St. Christophel）應當幫助那些臨危的人。所以每個人都拿他所最願望的東西來叫做『神』……所以我再說一遍：理性是相當知道神能够而且應當幫助人，可是理性不認識真正的神……真正的神在這聖經中就叫做救難者和賜福者。」在同書另一個地方，他又論異教徒說：「他們雖然爲了崇拜偶像而認錯了神，（卽他們不去崇拜正神，反去崇拜僞神），但是他們向正神的敬禮還是存在的，卽他們向他

呼喊並期望由他得到一切好處和幫助。」換一句話說：異教徒底主觀原理是完全對的，或者從主觀上說來他們是對的，祇要他們在「神」這個概念底下祇想到是個良善的造福的東西；但是從客觀上說來，即在對象方面，他們就錯了。基督教徒尤其熱烈反對異教哲學家底神，即斯多伊派，厄比鳩派，亞里士多德派底神；因為他們明白地否認了神意，或者事實上否認了神意；因為他們恰好拋棄了那唯一成爲宗教根據的特性，即我上面已經說過的那些與人底苦樂有關係的特性。譬如，十八世紀一個博學的神學家莫斯漢（Mosherr），在替古德華斯（Oertzholtz）底理智體系（一部反對無神論的神學哲學著作）做註釋中反對亞里士多德底神說：「這種神無益於人，無害於人，因此不值得人去崇拜。」亞里士多德相信世界必然地永恆地存在，與神一樣，所以他認爲天也是不變的，與神一樣。由此推論出來說：神不是自由的，因之向他求告是沒有用的；因為倘若世界依照一條永恆的法則而運行並絕對不會改變，那麼我就不懂得我們能從神期望到甚麼幫助了。（順便說一句，我們從這個例子可以看出：對神的信仰和對奇蹟的信仰，近代唯理論雖然判別爲二，其實是一致的，這點我們以後還要說到）（見第二十六講）亞里士多德祇在名義上讓神存在，事實上他已拋棄了神。亞里士多德式的神是無所事事的，像厄比鳩式的神一樣；這種神底活動，祇是永久不朽的生活觀照或思辨。但是，那種光是單獨生活着，光以思想爲本質的神，該開去罷！因爲人怎能希望從這種神得到安慰和保護呢？」

以上所徵引的，並非僅僅表現那幾個人個人對於宗教或神學的見解，而是表現神學家和基督教徒底見解，甚至整個基督教和神學底見解。我們還可以徵引無量數這類的話，但是這種不必要的和使人厭煩的繁徵博引，

有甚麼用處呢？不過我還要指出一點，就是：虔誠信教的異教徒以及某些哲學家，也已經著論反對那種無用的哲學上的神了，譬如柏拉圖派就反對斯多伊派的神，斯多伊派又反對厄比鳩派底神，——斯多伊派比較厄比鳩派說來，還是信神的異教徒。譬如斯多伊派在西塞祿底著作中論神底本性說：「野蠻人，甚至時常受人嘲笑的埃及人，也未會站在動物底造福力以外去崇拜動物；但是從你們的無所事事的神，人們卻不能得到甚麼好處，甚麼行動和事業。所以這種神不過名義上是個神罷了。」但是倘若以上徵引的話含有普遍的意義，倘若這些話所表示的見解貫通於一切宗教和神學，那麼誰能否認人類底爲我主義是宗教和神學底根本原則呢？因爲倘若某個東西所以值得祈求和崇拜，所以具有神格，唯一由於牠能給人好處，倘若惟有一個能造福於人有利於人的東西纔是一個神性東西，那麼這個東西成爲神的根據就應當僅僅到人類底爲我主義中去尋了，人祇拿一切事物來遷就自己的，祇是依照這個遷就來估定事物價值的。我拿爲我主義當作宗教底根據和本質，卻沒有非難宗教之意，至少在原則上，在廣義上，沒有非難牠。我祇在那時非難牠，就是當這個爲我主義是十分卑俗時候，譬如在目的論裏面，當宗教把對象對人的關係，即自然界對人的關係當作自己本質，因之對於自然界採取了一種無限制的自私和鄙視的態度時候；或者當這個爲我主義超出了必然的建立在自然界上面的爲我主義以外，而成爲非自然的，超自然的和幻想的東西，譬如在基督教底奇蹟信仰和不朽信仰裏面的時候。

那些神學的偽善者和思辨的幻想家，祇依照他們自造的概念和想像去觀察事物和人，他們從來未曾從教壇或講臺上走下來，從他們的精神的和思辨的黑暗底這個人爲的高峯上走下來，去與被觀察的事物同立在一

個水平面；他們現在起來反對我的這個宗教觀，說我把宗教底特殊的，即從屬的偶然的現象，當作宗教底本質，——其實我是完全與這些精神的思辨的先生們相反的，我習慣上是先把自己同事物合一起來，先去接觸並認識事物，然後判斷牠們。這些偽善者，幻想家和思辨家，是從來不看人底實在本質一眼的，他們提出反對的意見說：真正的宗教本質恰好是同我所提出來的相反的東西，真正的宗教本質並不是人底自我肯定，不是爲我主義，寧可說是向絕對、無限、神性之解消，或者拿慣用的空話來說，就是人底自我否定，自我犧牲。當然，世間有不少的宗教現象，至少在表面上，可以取倒我的宗教觀，而替反面的宗教觀做辯護。這就是那些拒絕滿足最自然最有力的衝動，那些摧殘肉體及其所謂不良機構，那些精神上和肉體上的閹割，那些自己迫害，自己宰割，那些懺悔和捨身，——這類事情差不多在一切宗教中都佔一個位置。譬如我們已經說過了，印度那些熱狂的拜蛇者自己讓蛇咬死，印度和西藏那些熱狂的動物崇拜者，由於宗教的自我否定，使自己或他人讓臭蟲、跳蚤和虱子，吮吸他們身上的血液和頭腦的理智。我還高興再徵引其他的例證，添加在這些例證上面，爲的自己把反對我的武器送到敵人手裏去。埃及人爲他們的神聖動物底福利，犧牲了人底福利。譬如埃及有火災時候，人們把救貓看做比救火更加重要。這個辦法使我不由己地想起了那位普魯士王家警察局長，他在幾年以前某星期天正做禮拜時候，禁止撲滅一個火災，這當然是出於真正普魯士式基督教否定人類之意的。第奧多也說：「某次埃及發生饑荒，據說好多人沒有辦法，迫得你吃我，我吃你，但是沒有一個人有這胆子殺死一隻神聖的動物來充饑。」你們看，何等地虔誠，何等地信神啊！爲了宗教所奉爲神聖的動物的原故，迫得人願互相吞食！馬克西謨·提留士在他的第八篇論

文中說起一個埃及女人，她把一隻小鱒魚和她的小兒子一道養育着，鱒魚長大起來，把她的兒子吃掉了；她不僅不悲傷，反而高興她的兒子能做家神底犧牲品。希羅多特也說起一個埃及女人竟至嫁給一隻公羊做老婆，那些神學家和哲學家反對拿人類爲我主義做宗教，道德和哲學底原則，他們當然不是在實踐上反對，而是祇在理論上反對的；我要反問他們：自我輕蔑自我否定的事情，誰還能做得比這兩個埃及女人更澈底些呢？許特涅爾（Hütner）在印度法典註釋中，也說起一個英國人某次在印度旅行，從一個叢林旁邊經過，忽然一隻老虎從林中跳出來，把一個大聲叫喊的男孩子拖去了。英國人嚇得并氣得發狂起來，印度人卻若無其事的。英國人就說：「你們怎能這麼冷靜呢？」印度人回答說：「大神要這樣做啊！」爲了虔誠的信賴和信仰，以爲一切發生的事情都是出於神意，一切出於神意的事情又都是好事，因而冷眼旁觀讓老虎把一個小孩子拖去了，——世上還有甚麼事情比這更爲樂天安命的呢？大家都知道：迦太基人每逢災難和危險時候，就拿人類中最可愛的，即他們自己的孩子，來做犧牲，以供祭於他們的神摩羅赫（Moloch）。根據剛纔徵引的例子以及其他的例子，人們卻不能反對底下的話，即說：在宗教的自我否定中，人並非否定他人而祇否定自己；因爲好多父母是寧願犧牲自身，而不願犧牲自己的孩子的。迦太基人並非不愛他們的孩子，這點我們在第奧多底著作中可以得到證明，他說他們想方設法要拿別人的孩子代替自己的孩子去做犧牲，但是摩羅赫神底祭司們卻氣憤於這種極有限的近於幻想的方法，這種使摩羅赫神崇拜變爲人性化之企圖，這恰像今天那些思辨家和宗教徒，他們擁護宗教的非人性，每逢人們要使宗教變成人性化了，他們都要氣憤起來。印度法典中記載，印度人說：「有些人拿犧牲，捨身，熱心禱告，研究經典，

壓抑感情以及嚴酷生活，做爲崇拜神靈之手段。有些人犧牲他們的呼吸，用力依照自然的道路，把氣吞到儘底下去，有些人把底下的氣用力吐出來，另有些人則兩種方法都很高明，上下兩門都可以閉着不開。『你們看，這是何等的自我刻苦，即把人底身體最下部翻到上面來，把人底要求出口要求解除一切壓迫的那種自然的和爲我主義的衝動壓抑下去！在自苦和懺悔上，在實行這種宗教鍛鍊的傑作上，沒有一個民族能趕得上印度人。松內辣特（Somnath）在他的東印度中國遊記中提到印度底懺悔者，說：『他們有些人不斷地拿鞭子打擊自己的肉體，或者拿一條鐵鍊把自己死釘在一個樹幹上面直至壽終爲止；另有些人則發願終生維持一個困難的姿勢，譬如緊握着拳頭從不放開，指甲長了也不修翦，直至於指甲刺穿了手掌；又有些人永遠雙臂交叉在胸膛上或者伸直在腦殼上面，直至於雙臂都殘廢了不能使用；還有好多人自己活埋在土裏，祇通了一個小洞交換空氣。』是的，印度人在宗教性上是登峯造極了，甚至於『臥在大路上讓破壞之神（溼縛 Śiva）底大神像所坐的賽會車子，碾過他們的身體。』人們還能要求比這更多的麼？可是我們這些自私自利的歐洲人卻寧願忍受這種刑罰，而不肯做出印度人另外一些宗教上的自我否定行爲，即是印度人甘心飲那母牛底屎便爲的瀉除自己罪過，甘心用牛糞堆在身上自己燒死，以爲這是一種極有陰功的自殺。但是我們基督教徒最感興趣的，還是古代基督教徒那些自我刻苦自我否定的行爲。譬如西蒙·斯提里特（Simon Stylites）用三十年以上的光陰消磨在一根柱子上面；聖安多尼（St. Antonius）很長久時間住在一個墳墓裏，他把人底本有意志和各種自私的肉體衝動禁制到這樣的程度，以至於從來未曾驅除一個身上小蟲，未曾洗過一次身體。關於虔誠的西爾梵尼亞（Silvania）底生

活，我是從哥爾卜（Golb）底文化史上知道的，那裏說：「這位純潔的靈魂，活了六十歲，從來未曾洗過他的手，他的臉，他的身體底其餘部分，除了手指尖以外，當這手指領取聖餐時候，」把愛清潔的自然衝動壓抑下去，把去除了身體上污垢的那種舒服的固然是自私的感情拋棄了，那是何等英勇的超自然主義和超人主義！以上這些例子，我是拿來對宗教的絕對主義者說的，他們不會把這類事情當做是愚蠢和無意識的事情。上面引來的例子自然是宗教上愚蠢和瘋狂底產物，但是瘋狂和愚蠢也是宗教哲學和宗教歷史上應有的事，正像是心理學或人學上應有的事一樣，因為在宗教上發生影響和表現出來的，並沒有其他甚麼力量，原因和根據，與在一般人學上的不同。信仰宗教的人甚至認為精神上 and 肉體上的疾病是奇蹟，是神性現象。譬如現在俄國人還有一種迷信，像李希登斯塔德（Lichtenstädt）在他的一歲下嬰孩死亡率強盛之原因中所說的，他們把小孩子許多病狀，尤其帶着癱瘓性質的，都當做神聖不可侵犯的東西。是的，現在好多民族還是把愚人和瘋子認做神所憑託，認做聖者。以上列舉的關於人類自我否定的許多例子，實在說來，本是那種原則底必然推論，我們現在的神學家，哲學家和一般信仰宗教的人，頭腦中還保持着這種原則。倘若我把那自我否定或解消於宗教和神學底幻想本質這事，當作原則，那麼我就不明白，為甚麼不可以像否定其他衝動一般，去否定這類衝動，就是否定那刷除身上污垢的自然衝動，否定那直立行走而不願像好多聖者所做的四體爬地的衝動？所有這類衝動，在神學意義說來，是屬於為我主義的性質；因為這類衝動底滿足是要引起快樂和自覺的。直立行走底衝動，甚至祇是從人類底自誇和驕傲中發生出來，因此與神學向我們教誡的那種謙遜剛剛相反。無論何人，凡是把發展意義下的（我必須反復申明這個

意義)爲我主義原則屏除於宗教之外的,他就是一個宗教熱狂者,雖然他用哲學上辭句掩飾他的熱狂,他今天還是站在基督教「抱柱聖者」底立場上,雖然肉體上不是,精神上卻是,他今天還是拿人做犧牲獻給他的神,雖然在理論方面,不在感性方面,像古代人以及現在感性的自然民族所做的,他今天還是由於宗教成見和迷信不肯洗去眼中和頭上的污垢,雖然不像他的理想人物聖西爾梵尼亞那樣保存着身體上污垢——這是由於不徹底和卑俗的爲我主義,因爲眼中的污垢,至少精神上的污垢,沒有身體其他部分的污垢那麼難受,那麼顯著。因爲倘若他在自然界和實在界底涼水中洗淨了他的眼睛,那麼他就可以看出:自我否定在宗教裏面無論如何重要,卻不是宗教底本質;可以看出:他以前是拿模糊的眼睛去觀察人,因此也是拿模糊的眼睛去觀察宗教的;可以看出:他站在教壇和講臺上崇高的地位忽視了那爲這個自我否定基礎的爲我主義目的,忽視了人在實踐上是比神學家在教壇上和教授在講臺上聰明得多,因此人在宗教中並非追隨一種宗教哲學,而是追隨自己的理性本能,這個本能可以防止他,不至去做那些宗教上自我否定的無意識事情,即使做了這種事情也會替代以一種人性的意義和目的。究竟人在宗教中爲甚麼要否定自己呢?爲的獲得他的神靈底恩寵,能夠有求必應。由於刻苦懺悔,「人們便有權利要求神靈答應他的一切願望,甚至立刻實現他的念頭。」(波倫——古代印度,第一卷)人否定自己,可見不是爲着否定自己,——這種否定即使有也是純粹宗教上的瘋狂和愚蠢,——人否定自己,至少在人性的意義之下,乃是爲着借這否定來肯定自己。否定,不過是自我肯定,自愛底一種形式,一種手段罷了。宗教中最足顯明此點的,便是「犧牲」這個儀式。

第九講

最足明顯表示：在宗教中自我否定祇是自我肯定底一種手段，一種間接形式和樣式的，——就是犧牲。犧牲，便是獻出人所貴重的一件寶物。但是在人底眼睛看來，最高價值的寶物就是生命；因為人們祇能拿最高的寶物去獻祭最高的主宰，如此纔是尊崇最高的主宰，所以犧牲倘若完全實現其根本概念時候，便是否定一個活物，毀滅一個活物，因而就是否定人，因為最高的活物就是人。除開不久要談到的以人為犧牲底目的不說，這裏我們又得到證據，證明：在人看來，沒有甚麼東西超出於生命以上，生命是佔據與神同等地位的；因為犧牲是以 *Simili Gaudet*，即「同類相配」做基礎的；人們祇是拿着與神同等的事物供獻於神；人犧牲生命來祭神，祇是因為神底眼睛像人底一樣，也是把生命看做最高的最值價的最神聖的寶物，祇是因為這種犧牲品是神所不能拒絕的，是可以使神底意志屈服於人底意志之下的。

但是，犧牲品底否定或毀滅，絕不是甚麼空泛的否定，而是有一種很確定的為我主義的目的和根據。人祇是拿人，拿這個最高本質，來做犧牲，為的是酬謝他所認為最高的幸福，或者避免最高的災禍，不管是現實的災禍或預見的災禍；因為那種贖罪的犧牲是沒有甚麼獨立的目的和意義的；祇因為神是一切幸福和災禍所依賴的本質，人們纔去向神贖罪；所以轉移神底憤怒不外表表示避免災禍之意，求取神底恩寵也不外表表示獲得一切願望的

東西之意。現在試舉幾個例，來證明以人為犧牲之事實以及上面指出的意義。我先從德國人和那些同我們最親近的種族說起，雖然那些德國學者恰好認為日耳曼人最少拿人做犧牲的。他們說，日耳曼人祇是拿犯罪囚徒殺死來祭神的，可見是懲罰意義的犧牲，同時因為神給罪行所侵犯了，所以也是贖罪意義的犧牲。其他雖然有拿人做犧牲的事實，可是那是由於誤會和流弊纔發生出來的。即使假定（因為沒有證據，祇好假定了）起初祇拿犯罪的人做犧牲罷，但是這樣一個殘暴的神，這樣一個以迫害犯罪人為快樂的神，這樣一個「絞刑神」像奧丁神受人稱呼的，是會做出其他殘暴事情的，是會造成他種以人為犧牲之事實的。德國人在基督教信仰神聖的假相底下，至今還隱藏着大部分的野蠻人殘暴性，為甚麼在以人為犧牲上面偏偏與其他民族不同，成為一個特殊的例外呢？為了甚麼理由呢？這個理由祇好到那些德國學者底愛國的為我主義中去找尋了。但是言歸正傳罷！根據挪威傳說，在多馬德（Domar）國王朝代，「瑞典發生了饑荒，百姓宰了好多牛來祭神，但是無濟於事。瑞典人於是決定拿國王做犧牲去供祭奧丁神，以圖換得豐年。他們果然宰了他，拿他做祭品，拿他的血塗在神廟一切牆壁上和椅子上，從此以後國內年成果然好起來了。」為的希望戰爭初起即能勝利，大多數的人都嘗了犧牲底味道。哥特人和一般斯堪底納夫人，認為最好的犧牲品就是他們在戰爭中首先捕獲來的人。撒克遜人、佛蘭克人、赫魯列人，也相信拿人做犧牲可以使神柔和起來。撒克遜人用種種慘酷刑罰，虐殺他們的犧牲品，以此祭神；圖里特人（斯堪底納夫人）也是想盡種種宰殺方法，處置最初捕來的俘虜以為祭神犧牲的。」（華赫德）

Older 寫的上述百科全書犧牲條，據凱撒說，高盧人每逢嚴重疾病或戰爭危險，就要拿人做犧牲，他們相信，為

了這個人底生命去犧牲別個人底生命，纔可以得到神靈寬恕。我們的東鄰，譬如愛斯多尼亞人，就拿人做犧牲去供祭可怖的神靈。做犧牲品的人，是從商人那裏買來的，還要檢查他們身上有無疾病，是否宜於做犧牲品之用。」（愛克爾曼（K. Eckermann）——宗教史教本第四卷，朱提部落底宗教）斯拉夫人，至少居住在波羅的海沿岸的，獻祭他們的大神斯凡多維特（Svantovit），「每年以一個基督教徒做犧牲品，此外每逢非常事故時亦然，因為辦理犧牲的祭司說這大神以及其他的斯拉夫神靈，是特別喜歡基督教徒底血的。」（華赫德——上述百科全書犧牲條）羅馬人和希臘人手上也染過被犧牲的人底血。譬如，據波盧達克說，在沙拉彌斯（Salamis）戰役之前，忒彌斯託克列斯（Themistokles）就宰殺了三個波斯青年貴族去供祭巴枯斯翁內斯特（Bacchos Oristes）神，固然不是忒彌斯託克列斯所願意的，而是占卜人優弗蘭第多（Auphranditos）強迫他做的，這個占卜人預言希臘人要得到勝利和幸福非獻祭這個犧牲品不可。在羅馬，甚至還在老普林尼時代，有好多俘虜給人活埋在販牛市場。東方人甚至拿自己的兒女犧牲祭神，而平時人們向神靈祈求最多的，恰是自己兒女底生命。——朱斯丁努斯（Justinus）關於迦太基人拿人做犧牲一事，曾經這樣說過。以色列人也曾「流了無罪人底血，他們的兒女底血，獻祭於迦南偶像，」像聖經所說的。但不僅獻祭偶像而已，耶弗他（Jephthah）甚至把自己女兒去獻祭耶和華，而且祇是由於某次輕率的命定的許願，即他曾答應耶和華說：倘若他打了勝仗，那麼凡是先從家門走出來迎他的，他就要獻上為燔祭；不幸卻是他親生的女兒走出來迎他；但是好多學者已經指出來過：如果當時不許拿人做犧牲，他怎樣會想到去獻祭他的女兒呢？但是殺人剝皮以獻媚於神靈的一切民族當中，最殘忍

而且犧牲人最多的，還要算古代墨西哥人，他們時常一天宰殺了五千以至二萬人。

古代一切宗教的愚蠢和殘忍，幾乎通通保存到現在，血淋淋的拿人做犧牲的行爲也是如此。譬如印度法典註釋中說，一七九一年某天早晨，人們在一個濕縛神廟發現一個砍了頭的哈里(Hari)，即一個屬於最低等級的人，那是爲一次大災禍而殺來祭神的。某些野蠻的麻拉特(Marathas)部落甚至餵養最漂亮的童男童女，像餵養畜牲一般，以爲特殊節日獻祭之用。那些如此愛護小蟲的富於情感的印度人，當戰爭和饑荒等大災禍降臨時，也是把最高貴的婆羅門從塔上推落下來，藉此平息神靈底憤怒。邁涅爾在他的一般宗教批評史中說：「在東京，人們每年拿毒藥殺死小孩，爲的求神降雨並賜給豐收，或者把一個小孩劈成兩半，爲的使神柔和下來，不再禍害其餘的小孩。在老撾，人們建築神廟時候，必須先拿頭一個經過的人埋在廟基底，以爲從此這個地方就是神聖的了。」「在好多黑人民族當中，人們至今還宰了幾千幾百俘虜做犧牲，以爲如此一定可以得到神靈恩寵，因而戰勝了敵人。在非洲其他地方，人們有時殺死小孩，有時殺死成人，爲的醫好國王底病症，或者延長他們的生命。」（邁涅爾）恭梵那地方的剛德(die Khandas in Gondwana)人，新發現的一種印度原始住民，據一八四九年外國雜誌說，每年都要殺人去獻祭他們的神，即地神伯拉賓努(Bela Pennu)他們相信人，動物和五穀底繁榮都是依賴於他的；每逢有甚麼災禍時候，譬如一個小孩給老虎吃了，他們也要這樣做，藉以平息神靈底憤怒。太平洋海島上的居民也是拿人做犧牲的。現在有一部分還是如此。

基督教時常誇口說：牠革除了以人爲犧牲的惡習。但是牠不過拿另一種犧牲代替流血的犧牲罷了；牠革除

了人底肉體犧牲，卻實行了人底心理犧牲或精神犧牲，這仍是拿人做犧牲，雖然在感性的假相上說不是的，在事實和真理上說都是的。那些祇注意假相的人，相信基督教確是帶了本質上與異教不同的東西到世界上來，但這祇是假相而已。試舉一個例：基督教會是反對自己閹割的，雖然聖經內好像是或實在是提倡閹割的話；至少那位偉大的教父奧里根（Origen），他是與現在那些神學家先生同樣博學的，他就是這樣瞭解聖經那段話，他認為自己閹割是他應有的義務。基督教會，我說，嚴厲禁止異教那種肉體上閹割，但是牠也禁止精神上閹割麼？絕無此事！牠無論何時都提倡道德上的精神上的心理上的自己閹割。路得也是認為不結婚比較結婚要高些的。但是，一種器官，在肉體上毀滅和在精神上毀滅，有甚麼不同呢？沒有甚麼不同。一種器官，在肉體上說，我是取牠的解剖學上的存在和意義，在精神上說，我則是取牠的心理學上的存在和意義。但是我沒有一個器官，或者有而不拿來依照牠的自然機能使用牠，——這有甚麼不同呢？我從肉體上毀滅一個器官或者從精神上毀滅一個器官，——這又有甚麼不同呢？異教底自我閹割和基督教底自我閹割中間的這種差別，卻就是異教底拿人做犧牲和基督教底拿人做犧牲中間的差別。基督教，在良心上，固然沒有在解剖學意義之下拿人做犧牲，但在心理學意義之下卻犧牲了不少的人。——既然是一個與實在東西有別的抽象東西，做了人底理想物，人又怎麼不會把一切與這理想物相違反的東西，設法屏除於自己之外呢？這神既然不是一個感性的東西，人也必然要犧牲他的感性，因為一個神，像我們以後還要特別發揮的，不是別的，正是人底目的，人底理想物。一個神，倘使不是人底一個道德的和實踐的模範，倘使不是人自己所當成的和所要成的東西，那他祇是一個空名罷了。總而言之，基督教，就其是建立

在神學信仰上的宗教來說，既然一般地并非原則上與其他宗教不同，所以在這點上也不會有甚麼不同。基督教既然拿不可見的神來代替那些可見的感性的有形體的神，同樣牠也拿不可見的非感性的卻仍然實在的人類犧牲來代替那種可見的可捉摸的人類犧牲。

根據以上列舉的例證，我們可以看出：宗教的謀殺，人底否定，無論如何愚蠢而可怕，卻仍有一種人性的或爲我主義的目的。即使這種宗教謀殺不是施於他人而是施於自己，即使人拋棄了一切塵世上的財富，拋棄了一切感性的和人性的快樂，這種拋棄卻仍是一種手段，藉以獲得并享受天堂的或神性的幸福。在基督教徒便是如此。基督教徒犧牲自己，否定自己，祇是爲的獲取身後幸福。他把自己犧牲給神，這話底意思是說：他犧牲一切塵世的快樂給天堂的快樂，因爲塵世的快樂不能滿足基督教徒底超自然主義的意識；印度人也是如此。譬如印度法典說：「婆羅門若是開始厭惡一切肉體的快樂，那他在這世界就可以達到一種幸福，他在後還可以繼續享受這種幸福。」「婆羅門若是毫不動心地摧殘他的身體，而且失去憂愁和恐怖，那他在神性本質中就佔據了最高的地位。」可見婆羅門這樣拋棄榮華和自我否定，目的是在與神合一，是在自己變爲神；可見這種幻想的自我拋棄是同那種最高的自覺，最高的自我滿足，聯繫起來的。婆羅門是太陽底下最驕傲的人，他們是塵世上的神靈，一切其他的人在他們面前都是一錢不值的。宗教的謙遜，對於神的謙遜，總可以拿那對於人的精神上驕傲來補償。印度人所趨向的那種脫離感性，那種無見、無感、無嗅，也是同幻想的快樂聯繫起來的。在柏爾尼（Berlioz）底回想錄中關於婆羅門說：「他們陷落於陶醉狀態，那麼深沈，直至好幾個鐘頭長久毫無一點感覺，當這時候，據他們說，他

們看到了神，神就像一種燦爛光輝而不可形容的光明，此時他們得到了說不出的狂歡感覺，同時又覺得完全鄙蔑了世界並離開了世界。這話我是從一個婆羅門聽來的，他還說，祇要他願意，無論何時他都可以沉落到這種陶醉狀態裏去。」大家知道，一般說來，宗教的殘忍和淫慾是很相近的。但是倘若犧牲底最高形式已經表明出人類爲我主義是犧牲底目的，那麼犧牲底較低形式更加可以表明此點了。「美洲、西伯利亞和非洲的漁獵民族，拿他們的捕獲物一部分供祭於被殺死的動物底神靈；但他們普通祇在有災難地方，在危險的陸道和水路上，纔拿動物全身去供祭。堪察加人捕獲了魚，普通祇拿魚頭和魚尾供祭神靈，這些他們自己是不吃的。古代斯拉夫人祇把做犧牲動物身上最不好部分丟到火裏去。最好的部分，他們或者自己吃掉，或者送給祭司們。在西伯利亞，在奧倫堡、在卡贊、在亞斯特拉汗，一切韃靼民族和蒙古民族，供祭神靈時，祇用所犧牲的動物底骨和角，至多還加上頭殼、鼻子、耳朵、腳蹄及內臟，不管這動物是馬、是牛、是羊、是鹿。」（邁涅爾）古代文明民族，羅馬人和希臘人，雖然舉行 *Holocausta*，即是一種犧牲祭，畜牲剝了皮以後，要全身焚燒給神用的；但是普通人們祇拿一部分給神。最好的部分人們自己吃掉了。大家知道赫西阿德（Hesiod）神統記中有一段話說到狡猾的卜羅美都斯（Prometheus）教人類把做犧牲動物底肉留着自己用，祇拿骨頭獻給神靈，——雖然對這段話的解釋有許多不同的意見。

有一種慷慨性的犧牲，似乎與上述的慳吝性的犧牲恰相反對；在某些時候希臘人和羅馬人就是很慷慨地供祭他們的神。譬如亞歷山大大帝戰勝了拉克德謨尼（die Lakedaimonier）人之後就舉行一次「百牛祭」，他的母親奧林比亞斯（Olympias）時常宰一千隻牛祭神。羅馬人爲祈求勝利或得勝後酬神起見，也時常供祭

幾百隻牛，或者把春天生下來的牛、羊、豬等通通宰殺做犧牲品了。提伯留 (Tiberius) 死後，羅馬人爲慶賀他們的
 新凱撒，像綏東尼 (Suetonius) 所說的，竟至在加里古拉 (Caligula) 登位後最初三個月之內，犧牲了十六萬隻
 以上牲口。邁涅爾在一般宗教批評史中曾論及這類慷慨的犧牲說：「希臘人和羅馬人在祭神犧牲數量上超出
 我們已知的一切其他民族，這事對於他們并並有甚麼光榮，何況最慷慨的犧牲主要還出於那個時代，那時在他
 們當中藝術和科學是特別發展的。」有一件事最是表現近代哲學傾向之特性的，便是有一位黑格兒派哲學家
 在他的自然宗教一書中批評邁涅爾上面那個意見說：「但是邁涅爾沒有看出底下這點，這對他也是不甚光榮
 的，就是：一次「百牛祭」一次這樣地捨棄自己的私產，這樣地置利害於不顧，卻是一種最值得神人尊敬的莊嚴
 啊！」不錯，在近代唯心論的宗教觀看來，這事確是最值得尊敬的莊嚴——這種宗教觀是到宗教底荒謬當中去
 尋求宗教意義的，所以把百千隻牛獻給那本無需求的神靈而不拿來供給那本有需求的人這事，宣布做值得人
 類尊敬的事情。但是宗教的貴族主義和奢華主義爲替自己辯解而引證來的這類犧牲事例，反而證實了我所發
 揮的見解。前面我關於臨難時畏怖感情和災難過後快樂感情所引證的種種，也都可以完全解釋犧牲底各種不
 同現象。大畏怖，大快樂，也激成了大犧牲；這二種感情是無節制的，超越的，不可限量的；所以這二種感情是產生超
 越的東西即神靈之心理上的原因。無節制的犧牲，祇能發現在無節制的畏怖和快樂狀態裏面。希臘人和羅馬人
 舉行「百牛祭」並非供祭奧林普山底神靈，並非供祭人以外的和人以上的東西，不是的，祇是供祭畏怖感情和
 快樂感情罷了。在常態生活之下，人未曾超出普通鄙俗的爲我主義以上去，那時他也祇是獻祭普通爲我主義意

義下的爲我主義的犧牲；但是在非常狀況之下，因而在非常的感情當中，他也就獻非常的犧牲了。人在畏怖當中不難許願獻出他所有的一切；到了快樂底沉迷狀態時候，至少在這種沉迷開始而尚未走上日常爲我主義的習慣軌道時候，他也不難實行他的許願。總而言之，畏怖和快樂乃是兩種爲公主主義的感情，但是這種爲公主主義是從爲我主義出來的。所以慳吝齷齪的犧牲，在原則上，與慷慨大度的犧牲並沒有甚麼不同。當然，這話並非包盡了希臘、羅馬人底百牛祭和未開化民族底魚尾獸角骨爪祭中間的差別。人不同，他們的宗教也不同；他們的宗教不同，他們的犧牲也不同。人在宗教裏面並不是滿足其他的本質，而是滿足自己的本質。未開化的人除了胃腸底需要和利益以外沒有別的需要和利益；他們的真正的神就是他們的胃腸。所以除了腸胃所不要的東西，魚尾、魚頭、獸角、硬皮和粗骨以外，他們就沒有別的東西去獻祭那些假神，那些祇存在於他們幻想當中的神靈。反之，已開化的人，則有審美的願望和需要；他們並非毫無甄別地把一切能够填塞胃腸和平息饑火的東西都拿來吃，他們要吃那經過選擇的東西；此外他們還要嗅些、看些和聽些愜意的東西；總而言之，他們有藝術意識。一個民族既然有了藝術意識做他們的神，他們自然也就有了合於藝術意識的犧牲，能使眼睛和耳朵舒適的犧牲。一個民族，感官達到那裏，他們的神靈也就達到那裏。人底感覺，人底眼光，達不到天上的星，他們也就不會拿星宿來做他們的神靈；人倘若像東耶克 (die Ostjaken) 人和撒母耶德 (die Samojeden) 人一樣，甚至死鯨魚也喫得津津有味地，那麼他們的神靈也一定是面目可憎的，無美感的，討厭的偶像。所以，倘使我們從這個意義下，即把宗教解消到人性當中的意義下，去觀察希臘人和羅馬人底百牛祭，倘使我們把這個百牛祭看做見他們獻祭於自己感官的犧

性，那麼我們自然可以認為，他們不單單關心到鄙俗的用場和眼前的利益，這乃是他們的光榮了。

以上我們祇說到真正宗教上的犧牲；但是宗教史上還告訴我們另一種犧牲；爲的使之與真正宗教上的犧牲有別起見，我們可以稱這種犧牲做道德上的犧牲。這是自願地犧牲自己以爲他人利益，以爲國家利益，祖國利益。這裏，人雖然也是拿自己做犧牲獻給神靈，爲的平息神靈底憤怒，但是表明這種犧牲之特徵的卻是道德上的或愛祖國的英勇行爲。譬如在羅馬人中，那兩位德西厄（die beiden Decier）爲祖國犧牲了自己；在迦太基人中，那兩位菲戀（die beiden Philäen）當某次迦太基和西倫尼爭疆界時候，叫人把自己活埋了——至少這樣傳說——以此使得迦太基領土大大擴張起來；同樣，迦太基執政官漢彌加（Hannibal）爲了向神贖罪，也自己投身到火燄裏去，因此迦太基人就把他尊奉爲神，像那兩位菲戀一樣；在希臘人中也有斯派提亞斯（Spartias）科德魯斯（Kodrus），以及神話上的孟內揆斯（Menekles）。但是這種犧牲愈加不能替宗教的和思辨的絕對主義者做辯解，愈加不能證明他們的觀念，即他們認爲人底那種超自然主義的幻想的否定乃是宗教底本質；因爲這種自我否定尤其顯然地以肯定人類目的和願望爲其內容和目的，不過這裏否定和肯定，犧牲和自我主義，是分配於不同的人罷了。但是我爲別人而犧牲自己，這個別人仍是我的同鄉，我的同胞啊！我的利益正是他們的利益；救援祖國是我自己的願望。所以我并非爲了外來的與我有別的神學上東西而犧牲我的生命，我是爲我自己，爲我自己的援救祖國的願望和意志，而犧牲的。譬如希臘人和羅馬人拿他們的侈麗奢華的犧牲所獻祭的真正神靈，不是在人以外的神靈，而是他們自己的受過藝術修養的感官，他們的審美的趣味，他們的奢侈，他們

對於戲劇的愛好；同樣，科德魯斯、德西厄、漢彌加、非戀等人犧牲自己所獻祭的真正神靈，也唯一是對於祖國的愛；但是對於祖國的愛并不排除那對於自己的愛，我自己的利害是與祖國底利害密切聯繫着的。所以，像希羅多特所說的，波斯人獻祭犧牲的，不僅祈求自己的好處，而且「祈求一切波斯人底好處，因為在一切波斯人當中就有他自己在內。」縱然我祇為我的祖國祈求，我也是同時為我祈求；因為在平常狀況之下，我的好處和別人的好處是密切聯繫着的。惟有在非常不幸狀況之下，個人纔必須為全體，為大多數人，而犧牲。但若是拿，非常的變態的狀況當做常態，拿自我否定當做絕對的普遍的原理和法則，彷彿全體和個人是本質上不同的兩種東西，彷彿一般不是特殊所構成的，彷彿個人實行了思辨的宗教的和政治的絕對主義者所提出的要求，即自我否定自我犧牲的要求時候，不是以國家以人羣做基礎，——那就是一種愚蠢的念頭了。惟有為我主義纔能把國家團結起來；亦惟有在某一個階級或某一個人底為我主義不承認其他階級或其他個人底為我主義與自己有同等權利時候，國家纔會渙散。即使我的愛超出了祖國界限而擴張於全人類，即使是普遍的人類愛，那也不會排除那對於自己的愛；因為我在人類中所愛的就是我的本質，我的種類；人類底肉恰是我的肉，人類底血恰是我的血。現在，對於自己的愛，既然是一種與一切的愛不能分離的，必然的，不可解除的，普遍的法則和原理，那麼，宗教也一定會證明這點了。宗教也確實證明了這點，在牠的每一頁歷史上面。無論何處，不管在宗教方面，或哲學方面，或政治方面，凡是排斥這種在發展意義下的人類為我主義的人，他都要墮落到純粹愚蠢和瘋狂中去；因為人類一切衝動，超向和行為底根本意義，正是人性本質底滿足，正是人類為我主義底滿足。

第十講

以前幾次講演以及做講演根據的那幾章書，其主題就是說：宗教底根抵和起源就是人底依賴感，而此依賴感底對象，在其尚未被超自然的思辨和反省所偽造以前，又是自然界；因為我們是存在於，生活於并活動於自然界裏面；自然界籠罩着人類，拿去了自然界，人類也就不存在了；人依於自然界而存在，人每做一事，每走一步，都惟自然界是賴。要使人從自然界分離出來，這就等於要使眼睛離開了光，使肺臟離開了空氣，使胃腸離開了營養資料，而成爲一種自立的東西。但是，人所依賴的，操有生死之權又爲畏怖和快樂之源泉的東西，正是人底神，正叫做人底神；可是依賴感引導我們到了這個根本事實去，就是說：人崇拜自然界，崇拜一個神，祇是因爲牠能造福，即使因爲牠能降禍，也是祇爲的要逃避這個禍殃，——如此我們就達到了宗教底最後的暗藏的根據，即爲我主義了。爲免除誤會，并爲更進一層發揮這個主題起見，我還指出底下一點。

依賴感似乎是與爲我主義相矛盾的；因爲在爲我主義方面說，我是使對象屈服於我，在依賴感方面說，我則自己屈服於對象；在爲我主義方面說，我覺得自己重要了，了不起，在依賴感方面說，我則覺得我在一個比我更強大的東西前面，而我成爲一文不值的。但是我們祇研究一下畏怖罷，那是依賴感底極端狀況和表現。奴隸爲甚麼害怕他的主人，自然人爲甚麼害怕雷電之神呢？因爲主人操有奴隸生死之權，雷神操有一般人生死之權。那麼他們

害怕的是甚麼呢？害怕失掉他們的生命。可見他們害怕，祇是爲了爲我主義，爲了對於自己的愛，爲了他們的生命。沒有爲我主義，也就沒有依賴感。這人對於生命不關心，覺得生命不值錢，那麼在他看來，生命所依賴的東西，也是不值半文錢；他不害怕這個東西，也不想從牠期待到甚麼，所以在他這種漫不在乎的態度內，沒有一處可爲依賴感懸掛附着的地方。譬如，倘若我喜歡戶外運動，那我就會感到依賴於那個操縱我的運動的人，他可以把我關在室內，也可以讓我到空地去；因爲我是願意時常散步的，但是我不能夠，爲的有一個比我有力的東西限制着我；但是倘若把我關在室內或者放我到外邊去，我都不在乎，那麼我就不會感到依賴於那個關閉我的人，因爲無論他允許我或禁止我戶外運動，我都不會快活也不會憂愁，因之他並沒有足以激發我的依賴感的那種權力，爲的是散步的衝動未曾在我身上形成一種權力。可見外的權力是以一種內的心理的權力爲前提的，是以一種爲我主義的動機和利益爲前提的；沒有這個內的權力，那個外的權力就與我無關，就不能施行任何權力在我身上，就不能激發我的依賴感。對於另一個東西的依賴，事實上祇是對於我自己，我自己衝動，願望和利益的依賴。依賴感可見不是別的，正是一種間接的，反轉的或消極的自我感，自然不是直接的自我感，卻是經過我所感覺依賴的對象而間接得來的一種自我感。我所依賴的祇是那些東西，牠們是我保持我的存在時所需要的，沒有牠們，我要做的事情就不能做，牠們有權力可以給予我，以我所願望所需要卻無權力自給的東西。沒有需要，便沒有依賴感；倘若人不需要自然界而能存在，那麼他就不會覺到依賴於自然界，因此他也不會拿自然界來做宗教崇拜底對象了。還有一層，我愈加需要一個對象，我就愈加感到依賴於牠，牠也就愈加操有支配我的權力；但是對象底這個

權力，本身就是一種派生的東西，就是我的需要底權力底一種產物。需要是牠的對象底奴僕，同時又是牠的對象底主人；需要是謙遜的，同時又是驕傲的；牠需要對象，沒有對象，牠就是不幸的；這裏便是牠的屈服，牠的委棄，牠的無我；但是牠需要對象，是爲的在對象中得到滿足，是爲的享受這對象，爲的使用對象於自己的利益；這裏便是牠的支配慾或牠的爲我主義。這些矛盾的或對立的屬性，依賴感本身也有着，因爲依賴感不是別的，正是對於某對象之需要之成爲意識或來到感情的。比方說，饑餓就是我的胃腸對於食物之需要之來到我的感情或成爲我的意識者，可見不是別的，正是我附於食物之依賴感。根據依賴感底這種雙關及兩面意義，我們也可以說明底下的事實，人們時常驚異於這個事實，因爲人們拿不出一個合理的解釋理由，這就是說：某些動物和植物，人一面毀滅牠，吃牠，一面又能夠崇拜牠。使得我去吃某個對象，那種需要含有雙重作用：一面使我屈服於對象，一面使對象屈服於我，因之是宗教的，同時又是非宗教的。或者，倘若我們把「需要」這個東西分析成若干成份，借用近代哲學家底話說，就是分析成若干契機，那麼我們就可以看出其中含有某對象底欠缺和某對象底享受；因爲享受也是屬於需要裏面的，需要不是別的，正是需要享受。對象底享受是鄙賤的，至少可以這樣設想，因爲我是吃掉這個對象；但需要，即欠缺感，即慾望，亦即依賴感，卻是宗教的、謙遜的、幻想的、造福的。某個事物，當牠祇是我所要求的對象時候，牠在我眼中就是最高的事物，牠就拿最燦爛的顏色塗飾我的幻想，牠就把我的需要提高到七重天上去；一旦我佔有了牠，那我就享受牠，牠成了當前的事物，因而就失去一切宗教的魔力和幻象而變爲平凡的事物了。所以有這樣一種平凡經驗，就是：一切的人，至少那些祇依靠眼前感情和印象而生活的粗野的人，當他們在災

難中，在不幸中，即當需要某些事物時候，他們就是慷慨大度的，他們甚麼都可以許下，但一旦失去的東西找回了，或願望的東西到手了，他們就變成了負恩而自利，他們就忘記了一切。所以有這樣一句諺語。即說：災難使人學會了祈禱。所以有這樣一種現象，使得虔誠的宗教信徒十分傷心，就是：人們普通祇在災難、欠缺和不幸時候，纔有宗教的意識。

人們把他們所吃用的事物當作宗教對象來崇拜，這個事實或現象，可見沒有甚麼奇怪和令人驚異的地方，反而可以把宗教依賴感底本性照着牠的兩個相反的方面，明瞭而顯然地披露在我們眼前。基督教依賴感和異教依賴感中間的差別，祇是雙方對象中間的差別，即：異教底對象是確定的實在的感性的事物，基督教底對象，除開那化成肉體的可吃的上帝一點不說，則是不定的一般的想像的或幻想的事物，因而不是形體上可享受或利用的事物；雖然爲此，基督教底對象仍是享受底一種對象，正因為在基督教徒眼中，需要底對象，依賴感底對象，祇是另外一種享受底對象，爲的是另外一種需要底對象；因爲基督教徒向他們的上帝所要求的，並不是所謂暫時的生命，而是永久的生命，他們所要滿足的並不是一種直接感性的或形體的需要，而是一種精神的感情的需要。教父奧古斯丁在他的著作神國中說：「我們使用或利用的，是事物，事物是我們所要求和尋找的，但非爲事物本身的原故，而是爲了別種原故，——我們享受的，卻是另外一樣的東西，這東西我們不把來聯繫於別的東西，這東西是由於自己而快樂逍遙的。塵世的東西可見是一種 *Utile* 對象，即使用對象，永恆的東西則是一種 *Finitive* 對象，即享受對象。」姑算這種分別可以成立罷，我們姑且拿這種分別作爲異教和基督教之分水嶺，姑且認爲異

教底對象是使用對象，基督教底對象則僅是享受對象，但是這裏，在基督教方面，我們仍舊可以看出我們在需要和依賴感本性上所指出的那種現象，那種對立，不過基督教徒祇認為異教有而自己的宗教沒有罷了；因為基督教底上帝，我們姑且依照奧古斯丁區分享受和使用辦法把他當作享受底對象來看，也是為我主義底一種對象，恰同異教徒底形體上享受底對象一樣——形體上享受底對象卻仍是宗教底一種對象。上面所說的那個矛盾，即人把他所食用的東西當作神來崇拜，可見基督教底依賴感中也是含有的，不過由於基督教對象底本性，沒有那麼明顯罷了。好多民族則把這個矛盾表現得確實十分天真而動人，有些北美洲土人打殺了一隻熊時候，就要告訴熊說：「我們殺死了你，你不要埋怨我們啊！你是曉事的，你看我們的孩子肚子餓得很。他們愛你，他們要吃你。大會長底孩子們吃掉了你，難道不是你的光榮麼？」查理瓦克斯（Charlevoix）也說起其他的土人，他們打殺了一隻熊，就要把一枝點着火的煙管插在死熊口裏，向煙嘴裏吹氣，使得熊底咽喉充滿了煙，然後請求熊不要報服這已成的事情。吃熊肉時候，人們又拿熊頭塗上各種彩色，安置在一個高高的位置，接受一切賓客底拜祝和讚頌。」（邁涅爾——一般宗教批評史）古代芬蘭人吃熊肉時候，要唱底下的歌：「你，親愛的，你這打了敗仗受了重傷的林野獸，請你攜帶健康給我們家裏，還有多多的獵物，無論那一種，隨你願意，每逢你到我們這裏來時候，還要請你照顧我們的生計……我要永遠崇拜你，期望你送給我獵物，為的是我的好聽的熊歌永遠記着不會忘失。」（賓蘭特（Pennant）——北極動物學）這裏，我們可以看出：一隻動物被人打殺了，被人烹食了，同時又能受人崇拜；反之崇拜底對象，同時又是食用底對象。因之，又可以看出：宗教的依賴感，一面表現出人依據為我主義

立場超出於對象上面，當這對象是享受底對象時候，一面又表現出人依據謙恭卑遜立場屈服於對象下面，當這對象是需要底對象時候。

以上我關於依賴感和爲我主義說了很多的話，這些話并不是偶然的，而是必然的，且能從對象本身得到證明的，——現在我拋開這個問題而回轉到自然界來，回轉到這個依賴感底最初對象。我早已說過，我對於宗教本質之研究以及我這次講演，沒有別的目的，祇要證明：自然神，或者人拿來當作與自己本質有別又爲自己本質之基礎或原因的那個神，不是別的正是自然界自身；至於人神，或者人拿來當作與自己本質相似，具有人的屬性意識和意志，而與那沒有意識和意志的自然界本質有別的那個神，也不是別的正是人自身。我也已說過，我的思想並不是從那無地基的思辨底藍色雲霧中取下來的，卻永遠是從那歷史的經驗的現象中推究出來的；還有一層，或者正因爲這個原故，我的思想並不是在一般情況裏面，而總是在實在情況裏面，在例證裏面，表現和發揮出來。我的宗教本質，至少其中第一部分，所負的任務，就是要指出：自然界是一種原始的，最初的和最後的本質，我們若是超出這個本質以外去，便要迷失在幻想境界和無對象的思辨境界；我們必須停留在自然界裏面；我們不能拿一種與自然界有別的東西，一種精神，一種思想上的東西，來說明自然界，我們不能從這個東西引自然界出來，因此，倘若我們承認自然界是從精神產生出來，那麼這種產出祇有主觀的形式的科學的演繹底意義；卻絕對沒有實在的客觀的產出和發生底意義。但是，這個任務，這個思想，我是拿來聯繫於一種事實上現象的，這現象早已說出了這個思想，或至少是以這個思想爲基礎，——換一句話說，我是拿來聯繫於自然宗教，聯繫於人底素樸簡

單而直接的意識的，這意識不是從那個非自然和超自然的精神東西去伸引自然界出來，而是把自然界看做最初的本質，看做神性本質自身。信奉自然宗教的人，不僅把自然界當作那種本質來崇拜，那本質是他們現時存在底必要條件，沒有那本質他們便不能生活，便做不出甚麼事情——他們而且把自然界當作這種本質來崇拜，來瞭解，當初他們便是從這本質產生出來的，正因為如此，他們就把自然界當作人底阿拉法和俄梅憂（*Alphar* *Omega*，即始點和終點之意，*Alpha* 是希臘文第一個字母，*Omega* 是末一個字母）。但是既然把自然界當作人所從出的本質來崇拜，來瞭解，那麼就應當把自然界本身看做無所從出的，非產生的，非創造的了；因為人不能從自然界解釋他自己的本質，那時他纔超出自然界以外去，那時他纔從另一東西伸引自然界出來——這點我們以後還要詳細說到。所以，假若起初我們是從實踐的觀點出發，發現出自然界是宗教底對象，因為沒有牠，人不能生活，不能存在，因為人當前存在底種種福利都是牠所賜予的——那麼現在從理論的觀點出發，自然界也在我們眼前表明牠是宗教底對象了。站在自然宗教底觀點看來，自然界不僅是實踐上最初的本質，而且是理論上最初的本質，即人所從出的本質。譬如印第安人現在還把大地當作他們共同的母親。他們相信他們是從大地懷中誕生出來的。他們自稱 *Metothenehah* 人，即「大地所生之人。」（見赫克衛德（*Hackewelder*）——印第安民族）古代印第安人中有些人把海洋當作他們的大神，稱牠為 *Mamogacha*，即他們的母親。有些人，譬如哥拉（*Collos*）人甚至相信：「他們的祖先是從提提加加（*Titicaca*）島上大泥潭中誕生出來的。有些人則認為他們的發祥地是一口大井，他們的祖先就是從這井裏出來。有些人又認為他們的祖先是出產於某些穴窟和巖

洞，他們把這些地方視爲神聖，來此獻祭他們的犧牲品。有一個民族以爲他們發源於一條河流，因此不許人殺死這河底魚類，以爲這些魚類卽是他們的兄弟輩。」（鮑嘉登（Baumgarten）底美洲民族通史，他在這裏還加上正確的註語說：「他們既然拿不同的事物做各自部落底來源，他們崇拜的神靈自然也是各各不同的了。」）格林蘭人相信，起初有個格林蘭人從地裏生長出來，後來得到一個女人，他就成了一切格林蘭人底始祖。（見巴斯特霍謨（Bastholm）——野蠻人之認識）希臘人和日耳曼人也是把大地看做人類母親來崇拜。語言學家以爲德文 Erde（土地）字是從 Or 字變來的，Or 在安格盧撒克遜語中就是原素或根源之意；他們又以爲 Teutsch（卽 Deutsch，德國人）字是從 Tud, Tit, Teut, Thud, Theotibe 等字變來的，這些字本是「地之人」或「地生之人」之意。你們看，我們德國人信奉了基督教，跟着相信天是我們的祖國，我們是何等的不肖，何等的不忠實於我們的始祖，我們的母親啊！

我還須舉出底下的例證。在希臘人中，也有好多人，尤其早期的哲學家，認爲人和動物不是從地生出，便是從水生出，再不然便是在太陽熱力影響之下從地土和水二者混合生出，另外一些人則以爲人和動物不是產生出來的，而是與自然界或世界同樣悠久的。可注意的一件事，就是希臘人以及日耳曼人，至少北方日耳曼人，他們的宗教，或寧可說他們的神話（二者原本都是自然宗教，尤其是日耳曼人底宗教），不僅認爲人，甚至認爲神，也是從自然界產生出來的，——這是一個明顯的例證，證明神和人是一個東西，證明神是與人共存亡的。譬如在荷馬詩中，奧克安諾斯（Okeanos）神（卽海）是神和人底產生者，是他們的父親；反之，在赫西阿詩中則地是烏拉努

斯(Diabe)神(即天)底母神,因之亦是諸神底祖母。所以在索福克列斯戲劇中把「地」叫做最上的或最高的神。在北方日耳曼人中,巨人伊彌爾(Mimir)「顯然是原素和自然力底未展開的整體」(穆勒爾)(Müller)他是誕生於諸神之先的。羅馬人像希臘人一樣,也稱大地為諸神底母親。奧古斯丁在他的神國中嘲笑那認為神是地生者的意見;他以為那些認為神是人所變成的人卻是對的。但無論如何,諸神,連奧古斯丁式的在內,都祇是從大地誕生出來,而且即使他們不是優赫默魯斯(Euhemerus)意義下的人,他們卻也不會比人更早些。拿大地當作諸神底母親既然是對的,那麼荷馬詩中拿「睡眠」當作神和人底馴服者,也是對的了;因為神祇是為人並由人而存在的東西;所以當人睡着時候,神不會守護着人的人睡着了,神也就睡着了,換一句話說:人底意識熄滅了,神也就不存在了。

在宗教本質書中,我的任務就在替自然宗教,至少替那做自然宗教基礎的真理意識,做辯護,替牠提出理由,以反對有神論對於自然界之解釋及其關於自然界起源的見解,我寫了二十章書以上,即從第六章到第二十六章,從各方面執行我的任務。在說到這二十幾章書內容以前,我必須指出底下事實,即(這本是當然的事)宗教發展過程恰同我在心理學上,哲學上以及一般人類發展上的見解發展過程相適應的。像我拿自然界做為宗教底第一對象一樣,在心理學方面,在一般哲學方面,我也認為感性是第一;但這裏所說的第一,不是在思辨哲學意義底下說的,思辨哲學所謂第一,是必然要被超過之意,不是的,這裏所說的第一是指非派生的東西,依靠自身存在的東西和真實的東西而言。我不能承認感性的,是從精神的派生出來,同樣我也不能承認自然界是從神派生

出來；因爲沒有感性的或在感性的以外，精神的便甚麼也不是；精神不過是感官底英華，感官底精粹罷了。但是神不是別的，正是一般地被思想的精神，除開了「我的」和「你的」差別的精神。所以我不能承認肉體是從我的精神派生出來，因爲，試舉一個例來說，我必須先吃飯或先能吃飯，然後思想，而不是先思想，然後吃飯，我沒有思想卻能吃飯，譬如動物，但我沒有吃飯卻不能思想；我不能承認感官是從我的思想能力，從理性，派生出來，因爲理性是以感官爲前提的，感官卻不是以理性爲前提，我們能說動物沒有理性，但不能說沒有感官——同樣我更不能承認自然界是從神派生出來。感官底眞理性和本質性，是與自然界底眞理性和本質性或神性相適合的，後者是宗教哲學和宗教史底出發點，前者則是心理學，人學及一般哲學底出發點。自然界並非宗教史上一種暫時的眞理，同樣，在哲學上，感官底眞理也不是一種暫時的眞理。感官寧可說是永存的根基。即使在理性底抽象化當中消失了也是如此——此時，至少那些人是認爲感官消失了的，他們走到了思想時候，就不再去思想感官，就忘記了：人祇借助於他那感性地存在着的頭腦纔能思想的，就忘記了：理性必須依靠頭腦，腦髓，感官底這個總樞紐，做一個永存的感性的根基。自然宗教給我們顯示了感官底眞理，哲學，至少當作人學的哲學，又給我們顯示了自然宗教底眞理。人底第一個信仰就是對於感官底眞理的信仰，絕不是甚麼與感官相矛盾的信仰，像有神論的和基督教的信仰一樣。對於一個神的信仰，卽信仰一個非感性的東西，一個把一切感性的都當作凡俗的而否定了而從自己排除出去了的東西——這絕不是甚麼直接確定的東西，像有神論所常說的：最初的直接確定的東西，因之亦卽人底最初的神——其實就是感性的對象。凱撒論曰耳曼人底宗教說：他們祇崇拜他們所看見的和給予他

們以顯然福利的那些東西。凱撒這句很受人指摘的話，其實適用於一切宗教。人起初祇相信那些可以經過感性的可感覺的影響和徵象而證明其存在的東西，纔是存在的。人底最初的福音，人底最初的最可靠的最可靠的未經任何教士偽造的宗教報告，就是他們的感官。或者寧可說：他們這些感官本身，就是他們的最初的神，因為對於外在的感性的神之信仰，祇是依賴於那對於感官底真理和神性之信仰的人，祇是使他們的感官神化爲那當作感性本質的神罷了。譬如我把光當作一種神性東西來崇拜，此時我祇在光裏面表明眼睛底神性；固然是間接地無意識地表明出來。光或太陽或月亮，不過是眼睛底神，眼睛底對象，絕不是鼻子的神和對象；鼻子底崇拜是在於天國的香氣。眼睛使神變成光明燦爛的東西，換一句話說，眼睛祇神化那些明亮的事物：星宿、太陽、月亮，在人看來，除了存在於眼中以外，沒有其他的存在；這些事物是不爲其他感官所覺知的；這就是說眼睛祇神化牠自己的本質，在眼睛看來，其他感官底神都是偶像，或者寧可說都不存在。反之，人底嗅覺則神化那些芬香的東西。斯加里格爾（Schiller）在他的反對加爾當（Cardan）的論文中已經說過：「香氣是神性的東西——*Odor divina res est*——」古代人底宗教儀式就可以證明，他們相信空氣和地位經過香煙燻過之後，神靈纔能享受。異教徒以及現在一部分人，都相信神是祇依靠焚燒犧牲品時發出的香氣爲生活的，祇拿這種香氣做養料的，可見香氣是神底成分，神不過是香氣和蒸氣構成的東西罷了。至少，除了嗅覺以外，沒有其他感官的人會主張神底本質是純然由香氣構成的，擱開其餘感官所供給的一切其他屬性不說。如此，每個感官都祇神化了自己。總而言之，自然宗教底真理僅僅建立在感性底真理上面。如此，「宗教本質」便同「哲學原理」密切關聯起來了。但是我贊成自然宗教，乃是

因爲牠立足在感官底真理上面，我絕不是贊成牠使用感官時，觀察和崇拜自然界時，那種方式和態度。自然宗教僅僅立足在感覺假相上面，或寧可說僅僅立足在感覺假相給予人底感情和幻想的那種印象上面。所以古代民族纔會相信：他們的國土就是世界或世界底中心，相信：太陽旋轉着，地靜止着，地是扁平的，像碟子一般，四面圍着海洋。

第十一講

我早已宣布過，我拿來做這次講演底本的那幾章書，其意義純然在於從科學上去替古代以及現在自然民族底見解做辯護，替他們提出理由——他們的簡單意識，在拿自然界當作神性東西來崇拜時候，從事實上——雖然不自覺地——表明出自然界是最初的原始的非派生的東西。但我必須先回答對我提出的兩種非難。第一，人們可以非難我說：甚麼，你是個不信宗教的人，你要來替自然宗教做辯護麼？如此，你自己不就是站在你所嚴厲批評的那種哲學家觀點麼，所不同的祇在他們是辯護基督教底信條，而你則辯護自然宗教底信條，那對於自然界的信仰？我的回答如下。自然界，絕不是因為自然宗教把牠看做原本的東西來崇拜。我纔認牠是個原本的東西；寧可說因為牠本是原本的直接的東西，我纔推論說：那些民族底原本的直接的因而接近自然的意識，必然要把牠看做原本的東西。或者換一個方式說：人把自然界當作神來崇拜，這個事實，我絕不認為就是充足的證據，證明爲此事實基礎的感官底真理；但是當作感性東西的自然界給予我一種印象，我卻是拿那個事實來做這個印象之佐證的；我拿那個事實來做這個動機之佐證，這動機使得我這樣一個有知識的有哲學修養的文化人去給予自然界以一種意義，雖然不是自然宗教給予牠的那種意義——因為我不願神化甚麼東西，因之也不願神化自然界——卻仍是與之相類的不過經過自然科學和哲學糾正過的一種意義。我當然同情於那些崇拜自然界的

人，我自己就是自然界底一個熱烈欽佩者和崇拜者；古代民族以及現在某些民族，能够拿自然界當作神來崇拜，這一點。我不是從書本上，從繁博的引證上，瞭解來的，卻是從我對於自然界的直接觀察和印象瞭解來的。現在我還覺得我的感情如何受了自然界所感動，我還覺得我的理智本身就藏有尊奉自然界爲神之動機。由此我推論出來說：太陽、火、星宿等底崇拜者既然也是人，同我一個樣，那麼當然是那與我的相似的動機（雖然是依照他們的觀點而改變過的）推動他們去尊奉自然界爲神了。我不是像歷史家一樣，根據過去來推論現在；我卻是根據現在去推論過去。我認爲現在是過去之鎖鑰，而過去並不是現在之鎖鑰，簡單地因爲我總是祇拿現在的觀點去測度，判斷並認識過去的，即使是不自覺和不由己意地，——所以各個時代有各自的歷史，關於同一個死去的不變的過去。所以，並非因爲自然宗教對我是一個外在的權威。我纔去贊成牠，而祇是因爲我現在在我自身，還發現出自然宗教底動機，這動機底權力倘若不被文化，自然科學和哲學底權力所壓服了，今天還是可以使我拿自然界當作神來崇拜的。這話似乎是誇大的話；但是倘若人不是從他自身認識到某種東西，那他就一點也不認識這種東西。誰未曾從他自身和在他自身感覺到人所以能够尊奉太陽、月亮、動物和植物爲神的理由，誰也就不瞭解拿自然界當作神來崇拜的種種歷史事實，無論他關於自然宗教讀過和寫過多少書本。第二，人們又可以非難我說：你東說自然界，西說自然界，卻沒有給我們一個自然界定義，沒有告訴我們，你所說的自然界究竟是個甚麼東西。斯賓諾薩說過一句同義的話：「自然界或神。」也許你是在這個不定的意義之下去瞭解自然界罷？在這個意義之下，你不難對我們證明自然界就是原本的東西，因爲此時你恰是把自然界瞭解做神。我以底下幾句話回

答這個非難。我所說的自然界就是人把來當作非人性的東西從自己分別出去的一切感性的力量，事物和本質之總和。一般說來，像我在起初幾次講演時已經說過的，我所說的自然界當然是像斯賓諾薩所說的那個不帶意志和理智而存在和活動的（即不像那個超自然的神）卻祇依靠其本性必然性而施行影響的東西。但我並不像斯賓諾薩那樣，認為這個東西是一個神，即又是一個超自然的超感性的抽象的神秘的和單簡的東西；我卻認為牠乃是一個繁複的平凡的實在的一切感官都能覺知的東西。或者拿實踐的意義來說，便是：自然界乃是，除開有神論信仰底超自然主義暗示以外，直接地感性地對人表現出是人底生命底基礎和對象的一切東西。自然界是光、是電、是磁、是空氣、是水、是火、是地、是動物、是植物、是人——這裏說的人乃是一個無意志和不自覺而活動着的東西；我所說的自然界就是這樣，再不是別的東西，不是甚麼神秘的矇矓的神學上的東西了。甚麼是自然界，甚麼不是自然界，我是取決於感官的。有個古人說：你所看到的，都是尤比德；現在我也可以說：你所看到的，且未經人底手和思想接觸過的，都是自然界。或者，倘若我們把自然界解剖來看，我們又可以說：自然界就是那個本質或那些本質和事物之總和，牠們的存在和本質就表現在牠們的現象或影響裏面，而這些現象或影響並非發源於思想、意向和意志之內，而是以天文的或宇宙的、力學的、化學的、物理的、生理的或有機的力量或原因為其基礎的。

我拿來做這次講演底本的第六章和第七章書，其內容是替異教徒辯護以反對基督教徒底非難；那裏我應用以前一個斷語，就是說：基督教在原則上，在神性底特徵上，同異教並沒有甚麼差別，所不同的就在基督教拿來當作神的，並不是自然界中某個確定的對象，也不是一般的自然界，而是一個與自然界有別的東西。基督教徒，至

少其中有理性的人，並非因爲異教徒喜歡自然界底美麗和有用而去責備他們，卻是因爲他們把這種美麗和有用歸功於自然界本身，因爲他們爲了能造福原故去崇拜地、水、火、太陽和月亮；在基督教徒看來，這些事物造福於人的能力是人從自然界底創造主得來的，因此惟有創造主纔應當受人崇拜，畏懼和讚美。太陽、地土和水，當然是人依賴爲生的動植物所以繁盛的原因，但是這些東西不過是從屬的原因，本身還是一種效果；真正的原因就是最初的原因。我替異教徒辯護，反對這個非難。我首先姑且承認有個最初的原因存在，像基督教徒所設想的；我而且從基督教徒底想像範圍內借用一個例證，或寧可說一個寓言。亞當是第一個人；他在人類中佔據的地位，正像那個最初原因在自然原因或事物中佔據的地位一樣；我的父母，我的祖父母等等，都是亞當底苗裔，這也正像自然界種種原因都是那個最初原因底效果一般；不過亞當自己是沒有父親的，恰如那個最初原因自身並沒有原因。雖然如此，我卻不能拿亞當像我的父親一般，來崇拜，來愛；亞當包攬一切的人；在他身上，人底一切個性都消失了；亞當是黑種人底父親，也是白種人底父親，是斯拉夫人底父親，也是日耳曼人底父親，是法國人底父親，也是德國人的父親；但我並不是甚麼一般的人；我的存在，我的本質，乃是一種個別的東西；我屬於高加索種，在高加索種中我又屬於一個確定的民族，德意志民族。我的本質底原因，可見必然是一種個別的確定的原因；這就是我的父母，我的祖父母，總而言之，就是我的最近的輩代或祖先。倘若我再往上追溯去，我就要失去我的存在底一切蹤跡了，我就要找不到甚麼屬性是我的屬性所從出的原因。一個十七世紀的人，即使沒有時間隔離着，也是不能成爲一個十九世紀的人底父親的，因爲性質上的距離，風俗、習慣、觀念、意向上的距離（這些東西甚至可以從肉體上

反映出來的。隔得太遠了。所以人崇拜祖先，當作他的存在底原因，卻祇限於他的最近幾代祖先爲止，並不追溯到本族始祖去，因爲他在本族始祖中看不出含有那與他不能分離的個性；同樣，他在自然界中追溯他的存在底原因時，也是祇限於感性的自然本質爲止的。我之所以成爲我，祇是在這個自然界裏面，在現時狀況的自然界裏面，在人類所能記憶以來的自然界裏面。我是個感性的東西，沒有感官我便甚麼都不是，我的存在，僅僅感謝於那種東西，這種東西是我所見到，所覺到的，即使我自己見不到覺不到，至少本身是個可見的可覺的感性東西。倘使這個自然界也是變來的東西，倘使在牠以先另有個別種式樣的自然界，但我的存在仍然僅僅感謝於這種式樣的自然界，我就是生活於這個自然界之內，我的本質底式樣也恰與這個自然界底式樣相調和的。姑算有個神學意義下的甚麼最初原因罷，但是仍舊必須先有太陽、地土和水，總而言之必須先有自然界，而且是這種式樣的自然界，然後纔能有我；因爲沒有太陽，沒有地土，沒有水，我便甚麼也不是；我是以自然界爲前提的。那麼我爲甚麼要超出自然界以外去呢？倘若我自己是個超出自然界而存在的東西，那我纔有權利這樣做。但我並不是一個超自然的東西，恰同我不是一個超地球的東西一樣；因爲地球乃是我的本質底絕對尺度；我不僅是雙腳站在地球上，我也祇是站在地球底立場上，祇是依照地球在宇宙中所佔取的立場上，來思想，來感覺的；我當然擡高我的眼光，一直看到最遠的天空去，但我仍舊在地球底光和尺度裏面觀看一切事物的。總而言之，我是一個地球上的東西，我並不是金星、水星、天王星上的居民，——拿哲學家用語說，這便構成了我的實質，我的根本性質。所以，即使地球是發生的東西，那我也祇感謝於牠，我的發生也祇感謝於牠的發生；因爲惟有地球底存在纔是人類存在底基

礎，惟有地球底本質纔是人類本質底基礎。地球是一個行星，人是一個行星上生物，這個生物底生命歷程祇在一個行星底運行軌道上纔是可能的和實在的。但地球與其他的行星不同。這個不同之處就造成了地球底特有的獨立的本質，造成了地球底個性；這個個性就是地球底『鹽』（馬太福音第五章第十三節，耶穌對衆門徒說：『你們是世上的鹽。』我們姑且假定——我們有完全權利這樣假定——各個行星底發生，是出於同一個原因，力量和實質罷，但是造成地球的那種力量終究是與造成水星或天王星的力量不相同的，這是說那是一種特殊確定的力量，恰好造成了這個行星，而不造成其他的行星。人底存在就是感謝於這個與地球本質不能分離的個別的原因。革命的衝擊，使得地球脫離了牠那神祕的混和狀態，牠當初是與太陽、行星和彗星底共同原素混和在一起，經過這個革命纔形成獨立球體的，——這個革命，像康德在他的可寶貴的天體論中所說的，是『以原素種類中的差別性爲其基礎的。』——現在，我們血液底運行和神經底顫動，還是導源於這個衝擊或脫離。最初原因乃是一般的原因，乃是一切事物無差別地共有的原因；但是無差別地造成一切事物的那種原因，事實上甚麼事物都造不成功，不過是一種概念，一種思想本質而已，牠祇有邏輯的和玄學的意義，而沒有物理學的意義，我這個個別的本質絕不能從牠派生出來。這個最初原因——我總要加上一句話說：這裏的『最初』是在神學意義下說的——人們想要拿來結束那個 *Processus causarum in infinitum*，即因果連鎖底無限過程。這個『因果連鎖底無限過程』，最好拿上面引過的關於人類起源的例證來說明。我的存在底原因是我的父親，我的父親底原因是我的祖父。我的祖父底原因又是我的曾祖父，如此追溯上去。但是我能够一直無窮盡地追溯上去麼？人底存在永遠

祇是人所給予的麼？我永遠一代一代地追溯上去，這樣便解決人類起源問題麼，或者寧可說是把這個問題拖延下去？我不是必然要追溯到最初一個人或最初一對夫婦麼？這個人或這對夫婦又是從那裏來的呢？不僅人類起源問題是如此，構成這個感性世界的一切其他的事物和本質也都是如此。這個以那個為前提，那個以這個為前提，這個依賴那個，那個依賴這個；一切都是有限的，一切都是彼此互相產生的。有神論者發問道：那麼這個連鎖底第一環，這個級數底第一項，又是從那裏來的呢？所以我們必須跳出這個連鎖以外到那個「最初之物」去，牠是一切有限本質底根源，是一切發生的東西底始點，而牠本身是無始的，無限的。這便是證明有個神存在的常用證法之一；人們把這叫做宇宙論的證法。這個證法可以用不同方式表現出來。譬如人們可以這樣說：一切存在的東西或世界，都是可變的，暫時的，偶然的；但偶然的是以必然的為前提，有限的是以無限的為前提，暫時的是以永恆的為前提；這個無限的，這個永恆的就是神。或者也可以這樣說：一切存在的東西，一切感性的實在的東西，都是某種確定的效果底原因，但同時又是某種原因底效果，如此追究上去最後，必然地——這而且是我們的理性底一種需要——要停止在一個原因上，不能再向前進，這個原因以上再沒有任何原因，這個原因再不是效果了，而是像某些哲學家所說的，以自己為原因或從自己出來的。古代哲學家 and 神學家，所以把那從別物出來的叫做有限的東西，非神性的東西，反之，把那從自己出來的叫做無限的東西，叫做神。不過我們有底下的意見反對上面這種推論。因果連鎖底無限追溯，應用到人類起源問題，甚至地球起源來，固然是與理性相違反的，因為我們不能永遠說人是人生的，地球某種形態是前期同種形態所造成的，我們最後必然要達到一點，那裏我們看到人是從自然

界產生出來的，地球也是由那行星質體或其他甚麼原素形成起來的——但是這種無限追溯應用到一般自然界或世界來，卻絕對不違反那經由世界直觀訓練過的理性。祇是人類底褊狹性和貪方便心，拿着永恆性來代替時間性，拿着無限性來代替因果連鎖底有限過程，拿着固定的神性來代替無限變動的自然界，拿着永久靜止來代替永久運動罷了。當然，在我看來，在我這個固於現在條件的人看來，要把世界思想為或僅想像為無始無終的東西，乃是不合理的沒出息的使人生厭的甚至不可能的事情；但是這個因果連鎖底無限過程，不過是在我方面認為非截斷不可而已，這個在我非截斷不可的必然性，還不是一個證據，證明因果連鎖底無限過程確實斷絕了，證明世界確有始點和終點。我們就在人能意識到的歷史的甚至人自己造成的許多事物之中，也可以看出人怎樣地一部分由於無知，一部分由於避繁就簡的貪方便心理，把歷史研究截斷了，怎樣地拿一個原因，一個名字，去代替好多的名字，好多的原因，——這好多名字或原因是過於瑣碎過於麻煩，不便研究的，而且也常常為人底眼睛所完全忽視過的。人總是拿着一個個人底名字安放在一種發明底尖端上面，安放在一個國家之建立，一個城市之創設，一個民族之發生底尖端上面，雖然這些是由一大羣未知的名字和個人協助而成的；——同樣，人也是拿着神底名字安放在世界底尖端上面，平時，一切發明者，一切城市創設者和國家建立者，也都顯然被人設想為神，歷史或神話所遺下的人，英雄和神，他們的名字，可見大多數本是集體的名字，卻被人誤認做專有的名字。「神」這個字，像一切名字一樣，起初也不是專有的名字，而是普通的名字或類名。就在聖經中，希臘文 *Theos* 字和希伯來文 *Elohim* 字，有時也使用於神以外的其他對象。譬如君主和長官被稱為「諸神」，魔鬼被稱為這個世

界底「神」甚至胃腸也被稱爲人底「神」或至少某些人底「神」——路得讀到這句話，不禁驚訝起來，他說：「誰曾聽過這種話，即說胃腸是神呢？倘若不是保羅說過的，我就不敢說，因爲我不知道還有甚麼話比這話更可恥些。把那可恥的惡臭的爛污胃腸叫做神，豈非一件令人悲歎的事情麼？」不僅如此，在哲學上人們把「神」底定義叫做「最實在的即最完滿的東西」或「一切完滿性之總和」可見這裏「神」也祇是一個集體名稱；因爲在那構合爲神的各種不同屬性裏面，我祇消提出其差別性，如此這些屬性就給予我以各種不同事物或本質之印象，而我也就看出：「神」這個字也是一個集體名詞，恰像「水果」「穀物」「民族」一般。神底每個屬性就是神本身，像神學或神學化的哲學所說的，所以神底每個屬性都可以拿來代替神本身。就在普通生活上，人們也時常說「神意」「神智」「神力」來代替「神」。

但是神底屬性是千差萬殊的，甚至互相矛盾的。我們祇拿最通俗的幾種屬性做例。權力、智慧、仁慈、正義等，是何等的不同！人們居然能夠有權力沒有智慧，有智慧沒有權力，仁慈而不公正，公正而不仁慈。 *First Justice Per-est mundus*，即「世界滅亡了不要緊，祇要法律，正義，能實現就好。」這話是法學上一句名言，但在表明法律精神的那句名言裏面，我們找不到一星兒的仁慈，也找不到一星兒的智慧；因爲人不是爲法律或正義而生的，法律或正義卻是爲人而有的。所以當我想像神底權力，想像他那祇要願意就可毀滅我的權力時候，或者當我想像神底正義，即上述名言意義下的正義時候，我所想像的神就成了另一種東西，實質上我也就有了另一個神，與我想像神底仁慈時候完全不同。可見，多神教和一神教中間的差異，是沒有表面上看到的那麼重大的。獨一的神，由於

他的繁多而殊異的屬性，仍然藏有多數的神在內。其間的差異至多不過是集體名詞和普通名詞中間的差別罷了。或者寧可這樣說：在多神教中，神是顯著的，明白的，神祇是一個集體名詞；在一神教中，則那些感性特徵都失落了，多神教底假相已經不在了，但是本質，實物，還留存着。所以獨一的神底各種不同屬性，在基督教徒當中，也實行了好多不僅教義上的而且血淋淋的相互鬭爭，恰同荷馬詩中奧林普山上諸神一樣。古代神學家，神祕學家和哲學家都說：神包攬世界上一切存在的事物在自己身內，但是在世界上是繁複地散漫地分離地感性地分配於不同本質地存在着的東西，在神中就是單純地非感性地統一地存在着。這裏，我們就明顯說出了：人在神中是把好多不同事物和本質底主要屬性結合為一個本質，一個名稱的；人在神中起初或事實上並未曾想像一個與世界有別的本質，而祇是拿一種與感性直觀不同的方式去想像世界罷了；凡是他在这个世界上或感性直觀上想像的有空間性的，有時間性的，有形體的東西，他在神中就思想為無空間性的，無時間性的，無形體的東西，所謂「永恆」不過是那在其全部開展中簡直捉摸不到的無限時間連鎖，所謂「全在」不過是空間底無限性，被結合成為一個簡短的類名或類念罷了；人根據主觀上的完全正當的理由，拿着「永恆」這概念，截斷了那個使他無限厭煩的計算，以及那個無限堆積起來的級數。但是，我們根據那樣的截斷，根據那避免時間和空間那樣無限開展的麻煩，以至於根據我們觀念中或抽象化中那些與「永久時間」概念和「無限空間」概念相聯繫着的矛盾，——卻不能就推論說：世界，空間和時間必然有個實在的始點或終點。那是語言思想本性上所含有的，那是必然與生俱來的，就是：我們到處都使用省略的記號，我們到處都拿概念代替直觀，拿一個記號，一個字來代替對象，拿抽象

的代替具體的，拿「一」代替「多」，因之也就拿一個原因代替許多不同的原因，拿一個個人做其餘的人底代表來代替許多不同的個人。這是完全正確的，當人們說：理性必然引到神底觀念去——至少理性沒有經過批評，沒有經過判別，立即拿自己的本質當作世界本質，當作客觀的絕對的本質時候，至少理性沒有經由世界直觀訓練過時候，是如此。但是人們要注意一點，即不應當把這個必然性，這個觀念，單獨提出，不應當使牠與其他的現象，觀念和表象分離開來，這些也是立足於同一個必然性上面的，但我們仍然認為這些是主觀的東西，即祇建立在思想，語言和想像底特有本性上面，我們絕不認為這些具有任何客觀價值和存在，任何在我們以外的存在。這個必然性，牠使人拿一個個個人名字代替好多個人，代替一個輩代以至幾個輩代；牠使人拿數字代替可直觀的數量，又拿字母代替數字，牠使人不說梨子、蘋果、桃子，而祇說「水果」；不說先令、佛郎、馬克、羅布、金元、里拉，而祇說「錢」；不說給我這把刀，這本書，而說給我「這個東西」——就是同一個必然性，牠也使人拿着一個原因，一個本質，一個名字，去代替那在世界發生——我們姑且假定世界是發生出來的罷——和保持上協同影響着的許多原因。但正因為如此，這裏的「一個」也祇是一種主觀的，即祇建立並存在於人身內，於思想，語言和想像底特有本性上面的本質，恰同「東西」「錢」「水果」一般。我們說，神底觀念或類念，在其玄學意義上，是與「東西」「錢」「水果」等觀念或類念，同起於一個必然性，同出於一個根源的——這話，其實底下的事實早就證明過了，就是在多神教徒當中，諸神不是別的，都是集體名詞和概念。拿徵引過的例來說，譬如羅馬人尊奉一個錢神柏古尼亞（Pekunia），甚至各類的錢，青銅錢和銀錢，也被他們尊奉為神；他們有一個愛斯古拉勞（Aeshlans）神或愛

里努 (Aerinus) 神，即青銅錢神或銅錢神，又有一個亞根提努 (Argentinus) 神，即銀神。羅馬人也有一個菓神波木那 (Pomona)。倘若羅馬人和希臘人沒有把一切類名和類念都尊奉爲神，那祇因爲他們尤其爲我主義的佞神的羅馬人，祇要尊奉那與人類爲我主義有關係的東西，所以羅馬人甚至有一個糞神斯忒古丟 (Stercoraria) 爲的是糞能使他們的田地肥沃起來。但糞是一個類念，其中含有：鴿糞、馬糞、牛糞等等。

現在說到我的另一點意見，反對所謂『宇宙論證法』即反對那種證明有個無需要其他原因的最初原因存在的推論了。人們推論說：凡是存在的東西都是依賴的，或者像其他的人所說的，其存在底根據都是在自己以外，都非由於自己而成立的，因此都是以那一個東西爲前提，這個東西卻不依賴於其他東西，卻有其存在根據在自己裏面，卻是絕對必然的，牠存在就因爲牠存在。我仍舊以人爲例來反對這種推論；因爲人出身的近因就是人，人底依賴和發生成了一切感性事物底依賴和發生之模範。我自然是依賴於我的父母，我的祖父母等等的，我自然不是由於我自己而到世界上來，倘使沒有別人在我必先就不能有我；雖然如此，我仍是一個與我的父母不同的獨立的本質；我之所以成爲我，不僅是由於他人，也是由於我自己；我自然是站立在我的祖先底肩頭上，但我仍是靠我自己雙腿站在他們肩頭上面的；我底投胎和出世自然不是出於我的意志，我自己也不知道，但倘若沒有我自己向着獨立和自由，向着解除對於母體的依賴性的那種未知的衝動（這個衝動是甚麼，我們現在還不知道）我們是不會到這世界上來的；總而言之，我是父母所生的，我現在是或過去是依賴於我的父母，但我自己也是父親，也是男子，至於說我是生出的，我從前有個時候是小孩子，有個時候肉體和精神都依賴於我的父母，但那已無

限地落到我現在的自我意識背後去了。無論如何底下一點是確定的，就是：即使我的父母自覺地或不自覺地會有影響於我，但過去了的事情，我還去管他做甚呢？現在我的父親和我的母親祇存在於我自己身內，現在沒有別的東西來幫助我，神自己也沒有辦法，倘使我不幫助我自己；我的生和死全依靠我自己的力量。父母拿來包裹我的那個襁褓，早已腐壞了；我的雙腳既然早已踢開了那個束縛，我的精神爲甚麼還要長留在那個束縛裏面呢？

第十一講

上次講演，我拿人做例，來說明那關於有神存在的一種最常用的證明法，即所謂「宇宙論證法」；這個證法底根本要點是說：世界上一切都是有限的和依賴的，因之必然以那在自己以外的無限的和不依賴的東西為其前提。我的結論就是：人雖然是孩子，同時也是父親，雖然是效果，同時也是原因，雖然是依賴的，同時也是獨立的。但是拿人來說是如此，拿其他東西來說也是如此，——自然，我們要顧慮到人和其他東西間當然存在的那個差別。每個東西都是一個固有的獨立的東西，雖然牠必需依賴於其他東西；每個東西都有其存在基礎在自己裏面，——否則牠存在着做甚麼用呢；每個東西都是從一定的條件和一定的原因——不論這些條件和原因是甚麼——形成出來的，從這些條件和原因恰能發生這個東西而不能發生任何其他東西；每個東西都是在許多原因底某種結合當中發生出來的，倘若沒有這個東西，也就沒有這種結合。每個東西同時是效果又是原因。倘有沒有水，就沒有魚；但是，倘若沒有魚，或者沒有像魚一般能在水中生活的動物，也就沒有水。魚是依賴於水的東西；沒有水，魚便不能存在；魚是以水為前提的；但是魚這種依賴性，其根源還是在魚自己，還是在魚底個性裏面，恰是這個個性使得魚需要水，使得水成了魚底原素。自然界沒有始點，也沒有終點。自然界中，一切都在交互影響，一切都是相對的，一切同時是效果又是原因，一切都是各方面的和對方面的；自然界并不構成一個君主國的金字塔，牠

是一個共和國。凡是祇習慣於君主政體的人，他自然不能設想一個沒有君主的國家，一個沒有君主的人羣集合；同樣，凡是從少就習慣於這個觀念的人，他就不能設想一個沒有神的自然界。但是沒有神，沒有一個外自然的和超自然的東西，自然界仍舊是可以設想的，恰如沒有一個站在民衆以外和以上的君主偶像仍舊可以設想國家一般。共和國既是人類底歷史使命和實踐目的，同樣人類底理論目的就是把自然界底結構認識做一種共和國結構，就是到自然界固有本質中而不到自然界以外去尋求那治理自然界的機關了。那是再愚蠢沒有的事，倘若把自然界看做片面的效果，而拿一個自身沒有原因的超自然東西當作片面的原因，來同自然界對立起來。如果我自已禁不住要不斷地向前冥想下去，幻想下去，不願停止在自然界，如果我的理智上尋求因果的慾望在自然界各方面和對方面交互影響之中得不到滿足，那麼誰又能夠阻止我不超出神以外去呢？爲甚麼我一定要停止在神這裏呢？爲甚麼我不去探索神底根源或原因呢？我假設有個神存在，以此消除了自然的因果連鎖中那種關係，現在這種關係不仍然出現在神裏面麼？如果我設想神是世界底原因，那麼神不就是依賴於世界麼？果真有

一個沒有效果的原因麼？如果我拿去了世界或設想沒有世界，那麼所謂神還剩了些甚麼呢？神底權力在那裏呢，如果他甚麼事都不做？神底智慧在那裏呢，如果沒有世界存在，他的智慧恰是在於治理世界的神底仁慈在那裏呢，如果沒有甚麼東西來接受他的仁慈？神底意識在那裏呢，如果沒有一個對象可以落入於他的意識之內？神底無限性在那裏呢，如果沒有甚麼有限的東西存在？因爲神祇在與有限的東西對立當中纔是無限的。所以倘使我拿去了世界，那麼在我看來神也就一點都沒有餘剩的了。既然我們永遠不能超出世界以外和以上，既然神底觀

念和假設仍舊使我們回到世界中來，既然我們拿去了自然界，拿去了世界，就消除了一切實在以至於那被想作世界原因的神底實在，——那麼我們爲甚麼還不停止在自然界，在世界中呢？我們的精神在世界有無始點這問題上遇到的困難，可見假設一個神，假設一個存在於世界之外的東西以後，并未曾解決，不過拖延下去，或擱在一旁，或簡直抹殺罷了。由此可見最合理的事情就是假定世界過去是永久存在的，將來也要永久存在的，因此世界存在底基礎就在自己本身。康德在他的哲學的宗教學講演錄中說過：「人們不能抗拒但也不能忍受底下這個思想，即是我們所設想的那個在一切可能東西中最高的東西，將會對自己說道：我是從永久到永久的，在我以外一切都須經過我的意志纔能存在，但是我，自己，又是從那裏來的呢？」換一句話說：神又是從那裏來的呢？甚麼東西迫得我非停止在神這裏不可呢？沒有甚麼東西，我反而必須去探索神底來源。而這并不是甚麼秘密；在有神論者，神學家和所謂思辨的哲學家瞭解之下，事物底最初的和普遍的原因，就是人底理智。理智從個別的和特殊的上昇到普遍的，從具體的上昇到抽象的，從確定的上昇到不定的。如此，理智便從實在的確定的特殊的諸原因，上昇得那麼長遠，直到「自如的原因」——這個概念，——這個原因是從未生過一個實在的確定的特殊的效果的。神并不是雷和電、夏和冬、晴和雨、水和火、日和月等底原因，至少不是直接的原因，像有神論者所說的；一切這些事物和現象，都祇有確定的特殊的感性的原因，神不過是一般的最初的原因，諸原因底原因；神是那種原因，這種原因不是甚麼確定的感性的實在的原因，卻是抽去了一切感性的材料和物質，一切特殊的決定性；換一句話說：神乃是總的原因，乃是當作人格化的獨立東西來看的原因底概念。抽去了諸實在東西底一切確定性質以後所剩下

來的概念，理智既然把來人格化起來成爲一個東西；同樣理智也是把那抽去了實在的確定的原因性底一切特徵以後剩下來的原因概念，人格化爲一個最初原因。一般站在那離棄感官的理性觀點說來，人拿全類放在個體之先，拿總的顏色放在諸種顏色之先，拿人類放在各個個人之先，既然在主觀上和邏輯上是完全正確的，同樣人也是可以拿總的原因放在諸種原因之先了。神是世界底根源，這話就是說：總的原因是諸種原因底根源；倘使沒有總的原因，那也就沒有諸種原因；在邏輯上，在理智底規約上說來，總的原因是最初的東西，諸種原因或原因底諸種科屬，則是次後的，從屬的東西，總而言之：最初的原因歸宿到原因概念去，而原因概念又歸宿到理智去，——理智先從特殊的實在的事物抽出一般的東西，然後依照自己的本性又把這個從這些事物抽出來的一般的東西當作最初的東西而擺放在這些事物先頭。但是正因爲這個最初原因乃是純粹的理智概念或理智本質，客觀上并不存在，所以也不是我的生命和存在底原因；這個所謂總的原因一點也不能幫助我：我的生命底原因乃是好多不同的確定的原因之總和；譬如我能呼吸的原因，主觀上是肺，客觀上是空氣；我能看的原因，主觀上是眼睛，客觀上是光。所以我現在又拋棄了那個沈悶的抽象的問題，即關於絲毫不發生影響的最初原因問題，而轉回到自然界來，到各種實在原因底這個總和來了，爲的是重新以更新鮮的方式證明：我們必須把自然界看做我們的存在底最後根源而停止在自然界之內，證明：一切想要超出自然界以外去從一個非自然的東西伸引自然界之企圖，都是幻想或自欺。我的這些證法，一部分是直接的，一部分是間接的，直接的，是從自然界本身舉例做證，是直接關涉到自然界本質，間接的，則是揭出對方主張中所含有的矛盾。對方主張所必然達到的不合理的結論。

我們的世界，不僅政治的和社會的，而且精神的和學術的世界，——整個是首尾倒置的世界。我們的教育文化之勝利大部分祇在儘可能地遠離自然界，我們的科學學術之勝利也是祇在儘可能地遠離簡單的和感性的真理。我們這首尾倒置的世界，其一般的根本原則，是說：神啓示在自然界裏面；其實應當掉過頭來，應當說（至少起初是如此）：自然界如神一般啓示於人，自然界給予人以那種印象，人把這種印象稱爲神，人在神底名字底下去意識這種印象，使之對象化起來。我們這首尾倒置的世界，其普遍的學說，又是說：自然界是從神產生出來；其實應當掉過頭來，應當說：神是從自然界產生出來，神是從自然界發生出來，神是自然界底一個經過抽象作用而造成出來的概念；因爲，一切屬性，一切本質性或完滿性，被集合在神裏面的，或其總和被稱爲神的，——這一切神性屬性，祇要不是從人借用來的，都是從自然界源泉汲取而來，都沒有給我們顯示出甚麼別的東西，除了自然界本質，乾脆說就是自然界。所不同的祇有一點，就是：神乃是一個抽象的被想出來的東西，自然界則是一個具體的實在的東西，但在本質，在實體，在內容方面說，二者是同一個東西；神乃是抽象的，即抽去了感性直觀的，被想出來的，被作成理智事物的自然界；自然界在其固有意義之下則是感性的實在的自然界，恰像牠直接啓示和表現給我們的感官時一樣。現在倘若我們去觀察神底主要屬性，我們就可以發現，這些屬性都祇託根於自然界中，必須還原於自然界，纔有意義，纔可瞭解。神有一個主要屬性，就是他是一個有權力的東西，一個最有權力的東西，在後來人觀念中就是全能的東西。權力本身就是神底第一個屬性或寧可說是第一個神性。但權力是甚麼呢？權力表現甚麼呢？不是別的，正是自然界現象底權力；所以，像以前某次講演說過的，雷和電是給人以最威嚴最可怕印象的

那種自然界現象，於是就成了最高最有權力的神底動作，或本身就是與神合一的。就在舊約中，雷也叫做「神聲」，有好多地方也拿「神視」來代替電。但是以雷爲聲以電爲視的神，究竟是甚麼呢，倘若不是自然界本質，他的聲和視倘若不是雷和電底本質？那些基督教有神論者，他們的神雖然是精神性的，但在他們看來，神底權力仍舊不外是感性的權力，自然界底權力。譬如基督教詩人特里勒（Terrier）在他的詩的論說中說：

願女向我言

女心豈不顛

當茲陰霾日

雷霆發天邊

女何如此懼

豈非靈語女

語女電與雷

天帝所統馭

一旦帝震怒

女身無逃處

從茲得證明

電雷皆兆徵

告我帝在上

告我帝威靈

自然界底權力，對於基督教徒，即使沒有這裏這位精神的特里勒所說的雷電那麼顯然爲感官所覺知，至少也是居於基本地位的。譬如基督教有神論者，他們的本質就在於抽象化自然界真理，因之亦在於遠離自然界真理，他們以爲自然界運動底原因是出於神底權力或全能的，因爲他們心目中的自然界乃是一種死的情性的質體或物質。他們說：物質本來是不動的，神將運動移傳和灌輸進去，所以他們欽佩神有這種巨大的權力，能使那麼巨大的質體或機器運動起來。但是神用來使得形體或物質發生運動的那種權力，難道不是從這個形體移轉運動於那個形體時所用的力或權力抽象而來的麼？那些熟諳外交術的有神論者自然又否認神以一個衝擊，一個直接接觸，去推動物質；他們以爲神是一個精神，是用他的純粹意志來造成這種影響的。不過神既不可以被設想爲一個純粹精神，而應當兼被設想爲一個物質的感性的（自然不能明顯覺得出來）東西，同樣，他也就不能以他的純粹意志造成運動。沒有權力，沒有一種積極的物質的能力，也便沒有甚麼意志。有神論者自己在神裏面也是使權力與那意志和理智分別開來的。但是這個與意志和理智有別的權力究竟是甚麼呢，倘使不是自然界底權力？拿權力當作神底一種屬性或一種神性，這個觀念，是人特別拿自然界底影響和人類底影響互相比較之後纔發生并發展起來的，人類不能生長草木，不能造成烈風暴雨，不能閃電和響雷，所以維琪爾把尤比德底電閃叫

做「不可仿效的」所以希臘神話說沙爾孟內斯(Salmoneus)給尤比德底電閃所擊死，是因為他僭妄到這步田地，要像尤比德一般來閃電和響雷。自然界底這類影響，是超出人類力量以外，不是人類權力所能做到的。正爲如此，造成這類影響和現象的東西，纔被人當作一個超人的，因之神性的東西。但是所有這類影響和現象，不外是表現自然界底權力罷了。基督教徒，有神論者，雖然直接地，或依照其外涵地，將這類影響歸功於神，歸功於一個與自然界有別并帶着意志，理智和意識而活動的東西；但這不過是一種解釋而已，而且這裏問題并不在於一個精神是否這類現象底原因或能否做這類現象底原因，而祇在於自然界現象，自然界影響——這些，基督教徒自己，至少那些唯理論的開明的基督教徒，也不認爲是神底直接影響，他們祇認爲就其最初來源說是神底影響，就其實在性質或狀態說則是自然界底影響——乃是原本的東西，所謂超人的神性的權力和力量之概念和名詞，就是人當初從這個原本的東西抽取出來的。試舉一個例。譬如一個人給雷擊死了，基督教徒便這樣說或這樣想：這事不是出於偶然，不是由於純粹的自然秩序，而是神決定要如此做，因爲「沒有神底意志，一隻麻雀也不會從瓦蓋上落下地來。」神要這個人死，而且要他這個樣子死去。神底意志便是這個死因，最後的或最初的原因；最近的原因則是雷電；或者可以這樣說：古時信仰要說雷電是神自己殺人用的手段，近代信仰則說雷電乃是中介原因，接受神底意志至少獲得神底許可而致人於死的。但是殺人焚屋摧山毀木的力量乃是雷電自己的力量，譬如我拿來殺人用的砒霜，牠的力量或影響并不是我的意志底影響或我的力量，而是牠固有的力量或影響。由此可見，我們站在有神論的或基督教的立場上，也是使事物底力，與神底力，或恰切些說與神底意志，分別開來；我們并不

拿電磁、空氣、水、火等底影響以至於屬性（因為我們祇是從事物底影響來認識事物底屬性的）當作神底影響和屬性；我們並不說神燒着和熱着，而說火燒着和熱着；我們並不說神弄溼了，而說水弄溼了；我們並不說神響雷和閃電，而說雷響和電閃。可是，自然界底與基督教徒所謂精神本質的神不同的這些現象，屬性和影響，正是人類那種超人的神性的權力觀念所取材的源泉；爲了這些現象，屬性和影響，人類祇要忠實於他們的原本的簡單的未曾剖分爲神和世界兩方面的感官，就會拿自然界本身當作神來崇拜的。

說到「超人的」這個形容詞，我禁不住要在這裏插說幾句話。那些宗教的和博學的偽善者，提起無神論，總要悲歎起來；他們以爲無神論毀棄了或漠視了人底一種重大的需要即需要假定有個東西存在於人以上并崇拜牠，以爲以此無神論就使人成了自私的和驕傲的東西。但是無神論拋棄了神學的「超人」，卻未曾拋棄道德的和自然的「超人」。道德的「超人」便是每個人爲要有所作爲時必須有的一種理想，但是這個理想是而且必須是一種人性的理想和目的。自然的「超人」則是自然界本身，尤其是我們的存在，我們的地球，所依賴的天文上力量——因爲地球本身祇是天界中一分子，地球之所以爲地球祇限於牠在我們的太陽系中所佔據的地位以內。甚至宗教上那種超地球的和超人的東西，也祇是從天界和星宿超出我們而存在這個感性的光學的事實導源而來的。據西里魯斯（Cyrillus）說，朱理安（Julian）便是根據每人祈禱，發誓或呼喊神名時候總要舉手向天這個事實，來證明星宿是神。基督教徒卻也是把他們的「精神的無所不在的神」安置在天上的，他們這樣做恰是出於古時以天爲神的同一個動機。斯多伊派哲學創立者齋農有個學生叫做亞里斯托（Aristo von

Chilo) 他曾明白地說：「在我們上而的，是物理的東西（自然界），因為牠是不可認識的，又是絲毫無益於我們的。」但是這個物理的東西，主要就是天文的東西。天文學和氣象學底對象，首先就是那些激發自然科學家和自然哲學家興趣的東西。蘇格拉底也是反對物理學，認為這是研究那超出人底力量以外的東西；他引導人離開物理學而走到倫理學來；但是在他心目中的物理學，主要是天文學和氣象學，所以有一句名言，即說他將哲學從天上拉到地下，所以他把那超出人底力量和決定以上的一切哲學方法都叫做 *Meteorologia*，即研究天界的超地的事物之意思。

但是權力和超人性，既然是高高在上的或存在於我們以上的那個東西（羅馬人就是把神叫做 *Superi*），同樣，神底其他屬性，如「永恆」、「無限」等，起初也是自然界底屬性。譬如「無限」在荷馬詩中乃是海和地底形容詞，在哲學家安那西門著作中又是空氣底形容詞；「永恆」和「不朽」在亞吠陀經中也是太陽和星宿底屬性。甚至古代最大的哲學家亞里士多德，也是將「不變」和「永恆」歸之於天，而以之與地上事物底易逝性和可變性相對比的。基督教徒自己也是從世界或自然界底偉大和無限推演出（即仲引出）神底偉大和無限，雖然由於一種不難瞭解的可是這裏不能陳述的原因，他們過後又使自然界消滅於神底面前。譬如崔赫擇爾（*Schenker*）在他的約伯底自然科學中這樣說，還有無數的其他基督教徒也是這樣說：「他的（神的）無限的偉大，不僅表示在世界和天體底不可思議的偉大上而，而且表示在最小的微塵上而。」在他的物理學或自然科學中，這位博學而虔誠的自然科學家又說：「造物主底無限智慧和權力，不僅可以從「無限大」從整個世

界質體和那些在天空飄動着的大星球看得出來……而且也可以從「無限小」從微塵從微生物看得出來……每粒微塵各含有無限數量的最小的世界。」「無限」這個概念，是與無所不包的一般性或普遍性相一致的。神并不是特殊的東西，因之也不是有限的東西，神并不是限止於這個或那個民族這個或那個地域的東西——但自然界也是如此。希臘某哲學家說：日月、天地和海，都是一般的東西；羅馬某詩人（渥維德）說：自然界沒有把日、水和空氣交付於某人，作為私有物。『在神面前一切的人都是平等的，』——在自然界面前何嘗不是如此。土地不是為這個或那個特權的個人或民族而生產果子的；太陽不是專照基督教徒或猶太教徒底頭的，牠無差別地光照一切的人。正為了自然界這個無限性和一般性，古代猶太人纔不明白為甚麼不是他們專享生命底資料，反而偶像崇拜者一樣可以享受得到，——古代猶太人本來自以為是神選的即唯一有生存權利的民族，他們相信世界祇是爲了他們猶太人而創造的，并不是爲了一切的人。所以對於神爲甚麼不毀滅偶像崇拜那個問題，那些猶太學者就回答說：神是要毀滅偶像崇拜者的，倘使他們不是崇拜那些爲世界所必需的事物，他們既然崇拜着日月、星、水、火等，那麼神又爲何爲了幾個蠢人而毀滅世界呢？換一句老實話說，神必須容許那做偶像崇拜的原因和對象存在着，因爲沒有這些原因和對象，猶太人自己也是不能存在的。這裏，我們有了一個有趣的例，可以闡明宗教底某些重要特性。首先我們可以拿這個例來說明每個宗教都有的理論和實踐間信仰和生活間之矛盾。猶太人與偶像崇拜者天然共有地、水和光，這個事實，是與猶太人底理論和信仰直接矛盾的；因爲他們絕不願意同異教徒共有甚麼東西，按照他們的宗教說來也不應這樣做，所以他們也不應當同異教徒共有生活資料。倘使他

們是徹底的，爲的不與凡俗的異教徒共有甚麼東西起見，他們必須不許異教徒享受這些生活資料，不然自己就不要享受這些生活資料。其次我又可以拿這個例來說明：自然界是比宗教底神寬宏得多；人底合於自然的觀點或自然直觀也是比宗教觀點普遍得多，宗教觀點是要分別人和人，基督徒和猶太人，猶太人和異教徒的；因此人類底全體一致，那包攬一切人在內的愛，絕不是建立在「天父」概念之上，或像近代哲學家所說的精神概念之上，而寧可說是建立在自然界之上，不錯，起初唯一地是建立在自然界上面。一般的人類愛，可見也絕不是從基督教發生出來的。異教哲學家早已提倡一般的人類愛了；但是異教哲學家底神不是別的，正是世界或自然界。

基督徒底信仰，寧可說是與猶太人一樣；基督徒同樣信過并說過，世界祇是爲他們基督徒而創造起來和維持下來的；如此他們也是與猶太人同樣地不能徹底解釋不信宗教者和異教徒怎能存在這個事實；因爲倘若世界祇是爲基督徒而存在的，那麼那些非基督徒，那些不信基督教上帝的人，怎麼會存在着呢？存在着有何用處呢？根據基督教上帝，祇能解釋信奉基督教的人底存在，都不能解釋信奉異教的人以及一般不信宗教的人底存在。神既然不分正士和奸邪，信宗教的人和不信宗教的人，基督徒和異教徒，而一律拿他的太陽照臨下土，那麼這個神就是對於這種宗教上的區分漠不關心，就是不知道世上有這種區分，這個神事實上不是別的，正是自然界。聖經上有句話說：上帝升起他的太陽普照善人和惡人；我們從這話裏可以發現出一種宗教的自然直觀之痕跡或證據，或者在這裏善人和惡人祇是道德上的分別，絕不是教義上的分別，因爲教義上的聖經上的神，是要嚴格分別公羊和母羊，基督徒和異教徒及猶太人，信宗教的人和不信宗教的人的，因爲這個神允許某

些人昇上天堂，某些人墮入地獄，某些人享受永久的生命和幸福，某些人則註定永久的痛苦和死滅，但是正因為如此，給這個神註定到虛無中去的那些人都仍能存在——這個事實，卻是不能從這個神得到說明的；我們要說明這個事實，我們要解決那由宗教信仰造出來的千萬種矛盾，混亂，困難和不能自圓其說，就必須承認：原初的神祇是一個從自然界抽象出來的東西，因之必須自覺地拿着自然界底名稱和木質去代替神底那個神祕的歧義的名稱和木質。

第十三講

我在上次講演中說過，神底「權力」、「永恆」、「超人」、「無限」和「普遍」等屬性，都是從自然界抽象出來的東西，起初都祇表示自然界底屬性罷了；——我這話甚至也適用於神底道德的屬性。神底仁慈不過是從自然界底那種對人有利的良好造福的本質和現象抽象出來的東西，這些本質和現象給予人以感覺和意識，知道：生命，存在，乃是一種好處，一種幸福。神底仁慈不過是自然界底有利益性和可享受性，被幻想，被感情底詩意所高尚化了的，被人格化了的，被當作一種特殊的屬性而獨立化了的，被表現和理解為主動形態了的。但因自然界同時也是那些對人有害的敵視的影響之原因，所以人又把這種原因獨立化了并神化了為一個惡神。這種對立，幾乎在一切宗教中都可發現出來；但最能表現這種對立的宗教，還是波斯教，牠所信仰的最高的神，就是兩個互相敵對的神：一個叫做奧馬慈德，他是一切造福於人的東西，一切有利的動物，一切使人歡樂的現象如光明、白晝、溫暖等底神或原因；另一個叫做亞里曼，他是黑暗、熾熱和有害的動物底神或原因。基督教底信仰觀念，幾乎是從波斯以及一般東方的世界觀出來的；就在基督教也有兩個神，不過其中一個主有或專有神底名稱，另一個則叫做撒但或魔鬼罷了。在基督教中，人們即使不將自然界凶惡的有害的影響歸之於一個獨立的有人格的原因，歸之於魔鬼，至少也要歸之於神底憤怒。但是，神在憤怒中或憤怒的神，不是別的，正是惡神。這裏，我們又得到一個

例，證明多神教和一神教中間實在沒有甚麼本質上的差別。多神教徒信仰善神和惡神，一神教徒則將惡神納入於神底憤怒，將善神納入於神底仁慈，而信仰一個神；但這個獨一的神，乃是善兼惡（或憤怒）的神，乃是一個含有相反屬性的神。可是，神底憤怒不是別的，正是神底「罰惡正義」被想像，被感性化爲感情，爲熱情者。憤怒也是起源於人的，其本身也不過是熱情的正義感和復仇感。人受了不正當的侵犯，不公平的待遇——不論是實在的或想像的——就要憤怒起來。憤怒乃是人對於外來的無理侵犯之反抗。現在，神底仁慈既然祇是從自然界底良好影響抽象而來的，那麼神底正義起初也祇是從自然界底凶惡的有害的影響抽象而來的了。可見「罰惡正義」這個觀念，是從反省產生出來的。人是一個爲我主義者；他以爲自己是無限地好，因之相信一切必須盡力爲他服務，相信世間不應當也不能夠有甚麼對他不好的事情；但他看到那些與他這個爲我主義和這個信仰相矛盾的事實；因此，他相信，他所以碰到某些不好的事情，祇是因爲他觸犯了他的一切好處和福利所由來的那個東西，以致激惱了那個東西起來反對他。所以，他把自然界底不好事情解釋做神底刑罰，神爲了對神而犯的某件罪過或不義而降罰於人。所以基督教有了這種信仰，認爲自然界以前本是一個樂園，其中毫無於人有害的和敵對的事情，後來爲了人底罪過以及由此激起的神底憤怒，這個樂園纔破滅了。但是這個解釋乃是一種首尾倒置的神學的解釋。神底憤怒或「罰惡正義」與神底仁慈不同的，起初祇是從自然界底凶惡的和有害的現象抽象出來相引伸出來而已。并非因爲神兇惡、憤怒、主持正義、降罰於人，所以這個人給雷打死了；恰好相反，乃是因爲這個人給雷打死了，所以這回死事底原因被人當作一個能降罰的憤怒的兇惡的東西。人類思想原本的進程本是如此。同

樣，神底仁慈和正義既然是從自然界底好的和不好的現象抽象出來和引伸出來的，神底智慧也祇是從自然界，從自然現象此起彼滅的秩序，從自然因果關聯，抽象出來和引伸出來。

但是，神底其他更不定的或消極的屬性，也同樣是從自然界抽象出來的，正如以上所說的物理的，玄學的和道德的屬性一樣。神是看不見的，但空氣也是看不見的。正因為如此，所以一切相當開化的民族幾乎都把空氣呼吸、氣息看做與精神一致的東西。此時，神本身又是與精神沒有分別的，換一句話說，就是與空氣沒有分別的；未開化的感性的觀點就認為惟有空氣決定人底生命，或寧可說造成并維持人底生命。從這句話，「不可為神雕畫任何形像，」卻不能就推論說：這裏的神就是我們現在意義下的一種精神，即是一種能思想，有意志，能認識的東西。誰又能為空氣雕畫一個形像呢？費里克斯（Minucius Felix）回答異教徒底非難說：你沒有看到上帝時候，你卻不能驚詫基督教上帝是指不出的和看不見的；風和空氣也是看不見的，雖然把一切東西吹來吹去，震搖撼動。上帝是不可摸索的，不可把握的。但是空氣可以把握，可以摸索的麼？雖然在物理學家看來，空氣是有重量的，光又是可以把握，可以摸索的麼？光和空氣，可以拿來塑成一個個人的形體麼？所以，根據某些民族沒有為他們的神靈雕畫任何形像，因之也沒有設立任何廟宇，——這一事實，就推論說他們崇拜一個精神本質，一個在我們現在意義下的精神本質，——那是何等荒謬的推論！他們崇拜的是自然界，不管是自然界全體或其中一部分，他們卻未曾使自然界人化了，至少未曾把來表現為擬人的形態和相貌；這便是他們沒有任何擬人的畫像和雕像以代表他們崇拜的宗教對象之原因。我不能把神表現為受限制的形態，畫像和概念；但我能這樣去表現世界，去表現宇

宙麼？誰能爲自然界畫出一個形像，至少一個適合自然界本質的形像。每個形像都是從自然界一個部分拿來的，那麼我怎樣能拿一部分恰切地表現出全體呢？神不是一個受空間和時間限制的東西；但世界是這樣的東西麼？世界是在這個空間，這個時間的麼？世界不是在一切時間，在一切空間的麼？世界是在時間之內的麼，或者毋寧說時間是在世界之內的麼？時間不祇是世界底一個形式或樣態，世界底個別本質和影響就在其中此起彼滅的麼？那麼我怎樣能說世界有個時間上的始點呢？世界是以時間爲前提麼，或者毋寧說時間是與世界爲前提麼？世界是水，時間是水底運動；但是從事物本性上說，水不是先於水底運動麼？水底運動不是以水爲前提麼？水底運動不是水固有的性質和樣態底一種效果麼？我把世界設想做在時間中發生出來的，我這個思想不是愚蠢的，恰像我設想某個事物底本質是在這本質底效果中纔發生出來一樣的麼？設想某個時間是世界底始點，這個思想不是荒謬的，恰像設想水底傾瀉是水底起源一樣麼？但是根據以上所說的一切，我們不就看到：世界底本質和屬性，與神底本質和屬性，本是一個東西；神與世界本無分別；神祇是從世界抽象出來的一個概念，神祇是在思想中的世界，世界祇是在實在中的神或實在的神；神底無限祇是從世界底無限，神底永恆祇是從世界底永恆，神底權力和莊嚴祇是從世界底權力和莊嚴，抽象出來，發生出來，引伸出來的麼？神和世界間的差別，祇是精神和官感，思想和直觀中間的差別；世界，當作感官底對象，尤其當作形體的感官，如粗暴的觸覺底對象，就是世界，就是真正的世界，反之，當作思想底對象，當作那從官感抽取「一般」的那種思想底對象，則是神。但是，理智從感性事物抽取來的，那個「一般」，既然是一個（不是直接，而是間接，不是形式上，而是本質上實物上），感性的東西，譬如「人」「樹」

等概念，是借助於感官指示給我們的那些人和那些樹而造成的，因之仍是一種感性的東西，——同樣，神底本質，雖然祇是一個被思想的被抽象的世界本質，卻仍是一個間接感性的本質。神自然不是那種感性的本質，像那限於可目見的和可手捉的形體一樣，譬如石、樹、獸等，但是倘若祇因為這點而否認神底本質是感性的東西，那麼我們也必須否認空氣和光是感性的東西了。甚至當人相信他隨同神底觀念超出自然界時候，當人設想神是一個脫去一切感性屬性的非感性非形體的本質時候，（譬如基督教徒，尤其所謂唯理論的基督教，教是這樣設想，）——甚至在這個時候，感性的本質底觀念，至少也構成了精神的神底基礎。誰能把某個東西設想做一個本質，而不同時把牠設想做一個感性的本質呢，不管他如何把一個可觸摸的感性本質之一切限制和屬性通通從牠排除出去？神底本質和感性事物底本質，其間的差異，不過是「類」和「屬」（或個體）間的差異罷了。神不是這個或那個本質，正如總的顏色不是這個或那個顏色，總的人不是這個或那個人；因為在「人」這類念中，我是把各種族各個人間差異之點排除出去的，在「顏色」這類念中，我也是把各種不同顏色間差異之點排除出去的。同樣，在神底本質中，我也排除了好多不同的感性本質間的差異和屬性，我祇一般地，把牠設想做本質；但正因為「神底本質」這概念祇是從世界所含有的感性本質抽象出來，正因為這個概念祇是一個類念，所以我們總要拿感性本質底形像來替代這個一般的概念，我們總要把神底本質，或是想像做整個自然界本質，或是想像做光底本質，火底本質，人底本質，即一個可敬的老頭子，恰如在每個類念中，那些被我們排除去的個體底形像，又要飄宕在我們面前一般。神底本質如此，神底存在也是如此；這本是自明的道理，因為存在是不能與本質分離的。甚至當神

被想像爲這樣一個本質，這個本質因爲本身是精神，故祇存在於人底精神之內，祇當人超出於感官以上，從那些感性本質抽取他的精神時候，纔成爲人底對象，——甚至當這個時候，神底存在也是以感性存在底真理，以自然界底真理，爲其基礎的。神不應當祇存在於思想，精神裏面，兼要存在於精神以外，兼要不依賴於我們的思想；神應當是一個與我們的精神，與我們對他的思想和觀念不同的東西。神是存在於我們以外又不依賴我們的一個客觀的東西，——這一點，請大家特別留意。但是，根據這一點，我們不就可以看出：在那所謂應當排除一切感性事物的神裏面，也可以發現感性存在底真理麼？不就承認：感性存在以外沒有任何存在麼？如此，除開感性以外，我們還有其他的特徵，其他的準繩，以證明有個於我們以外的存在，有個不依賴於思想的存在麼？一個沒有感性的存在，不是純粹的思想，不是另一個存在底幻影麼？神底存在，或人所屬之於神的存在，其與我們以外感性東西底存在，不同之處，恰恰像我們上面所說明的神底本質和感性本質間不同之處一樣。人所屬之於神的那個存在，乃是一般的存在，乃是存在底類念，乃是抽去一切個別的和特殊的樣態或屬性的存在。這個存在當然是一個精神的抽象的存在，恰如每個『一般概念』都是抽象的精神的東西一般；雖然如此，但這個存在仍舊不外是感性的存在，不過被思想爲一般的罷了。這裏，我們就解決了存在問題給哲學家 and 神學家所提出的那些困難，像關於神底存在的所謂證明法所顯示的；就解決了那對於神底存在的觀念和解釋中種種的矛盾；這裏，我們就明白了，人們爲甚麼要將一個精神的存在歸屬於神，又爲甚麼同時要將這個精神的存在設想爲一種感性的甚至囿於一定地域的存在，即存在於天上；總而言之，關於神底存在的觀念內，精神和感性中間的矛盾，爭辯，以及這個存在底雙關

性和不安性，都可以簡單地根據底下的理由來解釋的，就是說：這個存在是從實在事物和本質底感性的存在抽象而成的，但正因為如此，就必須拿着感性存在底形像來替代這個抽象的存在，恰像必須拿着感性本質底形像來替代神底本質一般。但是，既然像我們以前所說的，構成神底本質的一切屬性都是從自然界抽象出來的；既然自然界底本質，存在和屬性是原本的東西，神底形像就是人做照這些東西描模而成的；既然詳細研究起來，神和世界或自然界中間的差別，不外是類念和個體間的差別，即自然界，從牠是感性直觀底對象一方面看來，牠就是真正的自然界，從牠是精神和思想底對象而與感性不同并排除了牠的物質性和形體性一方面說來，牠又是神——那麼我們就明白了，就證實了：自然界并不是從神發生出來，實在東西并不是從抽象東西發生出來，形體的物質的東西并不是從精神的東西發生出來。承認自然界是從神派生出來，這就無異於承認原本事物是從畫像，從描本派生出來，一件事物是從那對於這件事物的思想派生出來。這樣的承認是荒謬絕倫的，可是神學底秘密恰好建立在這個荒謬上面。在神學裏，并非因為有事物存在，人們纔去想這事物和要這事物，反是因為人們想事物和要事物，然後纔有這事物存在。因為神以前想過和要過世界，現在還想着和要着世界，所以纔有世界存在。觀念、思想，不是從其對象抽象而來的，反而被思想的對象是由思想創造出來，是以思想為其原因。這個學說就是基督教神學和哲學底核心，然而這個學說恰是首尾倒置的，恰是將自然界底順序翻轉過來的人。怎樣會陷於這種荒謬呢？我在上面論最初原因時已經說過：人拿「類」（這裏是類念）作為「屬」和個體之前提，換一句哲學用語來說，便是拿「抽象的」作為「具體的」之前提，——這樣做，在主觀上完全是對的，至少當人沒有明白他

自己本質底背景時候，是完全對的。根據這點，在論創世時，在拿一個神來解釋世界時，所遇見的一切困難和矛盾，都可以得到說明和解決了。人以抽象力從自然界，從實在界，尋求類似的東西，相同的東西，共通的東西，使這東西脫離了那些相類事物或本質，然後把來當作一種獨立的東西，與那些事物或本質不同，而且不依賴於那些事物或本質。試舉一個例來說，譬如人們從感性事物抽取出「空間」和「時間」當作一般的概念或形式，一切感性事物都適合於這二個概念或形式，因為一切感性事物都有廣延性的，都是變化的，一切感性事物都是相外地和相隨地存在着。地球上每一點都在其他各點之外，地球運動上每一點都在其他各點之前或後，這裏，目前是這點所佔據的，但下一瞬間又是別點來佔據。但是，人雖然是從空間性的和時間性的事物抽取「空間」和「時間」出來，卻仍然拿「空間」和「時間」放在這些事物以先，當作這些事物存在之最初原因和條件。所以人設想世界，即實在事物之總和，亦即世界底質料和內容，是在「時間」和「空間」中發生出來的。甚至黑格兒也還認為物質不僅發生於「空間」和「時間」中，並且從「空間」和「時間」發生出來。正因為人拿「空間」和「時間」放在實在事物以先，正因為從個別事物抽取出來的一般概念，在哲學內被人獨立化為一般本質，在多神教內被人獨立化為種種神靈，在一神教內被人獨立化為獨一的神底種種屬性，——所以人也把「空間」和「時間」做成了神，或與神合一起來。有名的基督教算學家和天文學家牛頓也將空間稱為神底不可量度性，甚至稱為神底 *Sensorium*（感官），就是一種機關，神借助這個機關去感覺一切事物並與一切事物同在。牛頓也是將空間和時間看做「神底存在底效果」，因為無限的本質是存在於一切地域的，所以這個不可量度的空間就存

在着；又因爲永恆的本質是從永恆以來存在着的，所以必然有個永恆的延續存在着。『我們也是確實不能懂得，從時間性事物分離出來的那個時間爲甚麼不可以同神合一起來；因爲抽象的時間，其中由於沒有標準，不能判別現在和未來，以此就與死的固定的永恆沒有甚麼分別。是的，永恆本身不是別的，正是時間底類念，正是抽象的時間，排除去時間差異後的時間。所以宗教把時間當作神底一種屬性或一個獨立的神，乃是無足爲怪的事。譬如印度婆訶吠陀（Bhagavadgita）中的克里斯那（Kṛiṣṇa）神，在他的無數屬性當中，時間也是他的一項屬性，一個頭銜，他說：我是時間，我保持一切，我毀壞一切。在希臘人和羅馬人中，時間也被人神化了，叫做克羅諾斯（Kronos）和撒都努斯（Saturnus）。在波斯教中，撒魯安諾亞卡拉那（Zarvanokarata），即非被創造的時間，甚至佔據最高地位當作最初的至上的本質。在巴比倫人和菲尼基人中，時間之神或時間主人，即所謂『永恆之王』就是最高的神。從上面舉出的例，我們就可以明白：人起初如何依照或符合他的抽象力本性而造成了一般概念，後來又如何違反實在事物本性將此一般概念，將空間和時間底觀念或直觀（像康德所稱的）放在感性事物以先，當作感性事物存在底條件或寧可說最初的原因和基本，卻不去想想事實上是剛剛相反的事實上並非事物以空間和時間爲前提，反而是空間和時間以事物爲前提，因爲空間或廣延性必須以某個能廣延的東西爲前提的，時間或運動——時間不過是從運動抽象出來一種概念罷了——也是必須以某個能運動的東西爲前提的。一切都佔空間和時間，一切都在廣延和運動；不錯，但是『廣延』和『運動』本身是千差萬殊的，恰像那些在廣延和運動的事物一樣。一切行星都環繞太陽而運動，但每個行星都有各自的運動，這一個時間短一點，那一個

時間長一點，越近太陽走得越快，越遠太陽走得越慢。一切動物都在運動的，雖然不是一切動物都能離開牠們所
在的地位。然而這個運動是何等無限地差異啊！每一種運動都適合於動物底結構，牠的生活方式，總而言之牠的
個性。如此，我怎樣能夠從空間和時間，從這純粹的「廣延」和「運動」來解釋來引伸這個差異性呢？「廣延」
和「運動」寧可說是依賴於那個在廣延和運動的形體或本質。所以，對於人或至少對於人底抽象力，是最初的
東西，對於自然界或在自然界中便是最後的東西；但是因為人把主觀的東西做成客觀的東西，換一句話說，即把
他·自·己·認·為·最·初·的·東·西·也·做·成·本·身·是·或·本·性·上·是·最·初·的·東·西·了·，如此人就把空間和時間當作了自然界底最
初的基本本質，就把抽象的東西當作了具體的東西底基本本質，因之也就把那個帶着一般概念的能思想的精
神的本質，當作最初的本質，當作這樣一個本質，這個本質不僅在地位上說居於一切其他本質之上，即便在時間
上說也是居於一切其他本質之先。這個本質就是一切本質底根本和原因，一切本質都是由牠創造出來的。

神是否創造世界，即神對世界關係如何，這個問題其實就是關於精神對感性，一般或抽象對實在，全類對個
體如何關係的問題；沒有解決後一問題，前一問題也是不能解決的；因為神不是別的，正是「類」底概念之總和。
這後一問題，我剛纔雖然拿空間和時間底概念做例解釋過了，但還必須更進一步去討論。不過這裏我祇要指出
底下一點，就是：這個問題是屬於人類認識和哲學上最重要又最困難的問題之一，整個哲學史其實祇在這個問
題周圍繞圈子，古代哲學中斯多伊派和厄比鳩派間，柏拉圖派和亞里士多德派間，懷疑派和獨斷派間之爭論，中
古哲學中唯名論者和唯實論者間之爭論，以及近代哲學中唯心論者和唯實論者或經驗論者間之爭論，歸根結

概都是關於這個問題。但這個問題是最困難問題之一，並不僅因為哲學家，尤其近代哲學家，隨意使用字眼以致在這方面造成了無限的紛亂，而且因為語言本性，甚至思想本性（思想本是不能離開語言的），本就拘束我們，煩擾我們了，因為每個字眼都是一般性的東西，個別性的東西無法可以說得出來，因之好多人早就單拿語言做證據，來證明個別的東西和感性的東西是不存在的了。最後，各人精神上，職業上，地位上和氣質上的差異，對於這個問題及其解決也有最重大的影響。譬如那些人，他們多置身於實踐生活而少逗留於研究室，多接近自然界而少去探訪圖書館，他們的業務和興趣驅使他們去從事於對實在本質的考察和直觀，所以他們總要在唯名論者觀點底下去解決這個問題，唯名論者是認為一般的東西祇有一種主觀的存在，祇存在於語言之內，於人底觀念之內的；反之，業務和性質與前者相反的人，則自然要在相反的觀點，即唯實論者觀點底下去解決這個問題，唯實論者則是認為一般的東西本有一種自為的存在，並不依賴於人底思想和語言的。

第十四講

上次講演底結論是說：神對世界之關係可以歸宿於類念對個體之關係；是否有個神存在問題，不是別的問題，也正是「一般」這個東西是否有個自爲的存在的問題。可是，這個問題不僅是最困難的一個，而且是最重要的一個；因爲神存在或不存在祇是以這個問題爲轉移的。好多人認爲他們對神的信仰僅僅依賴於這個問題，他們的神底存在僅僅建立在類念或一般概念底存在上面。他們說：倘若沒有一個神，那麼任何一般概念都不是真理了，那麼世間就沒有甚麼智慧、德行、公理、法律和團結了，那麼一切都是純粹的任意胡行了，一切都陷落於漆黑一團，都退回到虛無中去了。這裏應當立刻申明一點，以回答上面的意見，就是說：即使世間沒有神學意義下的智慧，公理和德行，我們卻不能據此就推論說連人性和理性意義下的智慧，公理和德行也都沒有了。爲的承認一般概念之重要，並無須乎使這種概念神化，獨立化，無須使之變成爲與個體不同的東西。爲的厭棄某種罪惡，我並無須使這種罪惡獨立起來成爲一個魔鬼，像古代基督教神學家一般，他們以爲每種罪惡都有一個魔鬼，譬如貪酒有醉鬼、貪食有饞鬼、嫉妬有妬鬼、慳吝有吝鬼、賭錢有賭鬼，甚至某個時候與一種新式禪子，因之也特設一個「禪鬼」同樣，爲的愛好德行、智慧和公理，我也無須乎把來當作神學靈，或者（這是一個樣的）當作一個神底屬性。倘若我計劃做某種品格的人，倘若我拿堅忍或耐心做爲操守的德行，爲了免得有時輕忽這種德行之故，難

道我應當替這種德行設下祭壇和廟宇，像羅馬人崇拜一個「德行女神」甚至各種德目的神靈一般麼？這種德行果真需要成爲一個獨立東西，纔能施行權威於我，纔能幫助我做點事情麼？這種德行當作人底一種本質來看，不是也有價值麼？我自己要做一個堅忍的人，我再不願受我的智慧和感情給予我的那些變動不居的印象所支配，我自己甚至厭惡那種柔懦、多感、易變和寡斷的人；於是堅忍的人成了我的目標。當我還未曾成功一個堅忍的人時候，我固然是把堅忍心從我分別開來，將牠放在我的上面當作一種目標，將牠人格化了，甚至在孤寂時候對牠說起話來，彷彿當牠是一個爲我的東西，於是我對牠的關係就恰像基督教徒對他們的上帝，羅馬人對他們的德行女神一般；但是我明白知道，我是把牠人格化了，牠對我卻不會因此而失去牠的價值，因爲我在牠那裏有個人的利益的，我在自己身上，在自己的爲我主義，自己的幸福衝動，自己的名譽感——我的名譽感是與那受一切印象和變動所支配的懦弱行爲相矛盾的——裏面，有足夠的理由，使我非堅忍不可。對於堅忍說來如此，對於其他的德行，以及心力、如理性、意志、智慧等說來也是如此；牠們的價值和實在，對我並不會喪失的，一般說來也是不會消滅的，即使我祇把牠們看做人底屬性，而未曾神化牠們。未曾把牠們做成獨立的東西。凡是可以適用於人底德行和心力的，也可以適用於一切一般概念或類念；一般概念或類念，並不存在於事物或本質以外，與其所從抽象的個體並非不同，也不是對這些個體獨立起來。主體，即存在着的本質，永遠祇是個體；全類不過是屬性罷了。但是，那個無感性的思想，那個抽象化，恰好將個體底屬性從個體分離下來，拿這個屬性做自爲的對象，而且在這個抽象化中反而拿這個屬性當作個體底本質，反而將個體相互間的差別祇定做個體的即偶然的、不相干的、非本

質的差別，於是乎在思想，在精神看來，一切個體都集成爲一個個體或寧可說成爲一個概念而消滅了，於是乎惟有思想佔取了核心，至於將個體當作個體，即在個體底多樣性中，差異性中，個體性中和存在中，顯示給我們的，那個感情直觀，祇能獲得表皮罷了，於是乎思想將那在實在界中是主體是本質的東西做成了屬性，做成了類念底簡單樣態，同時反將那在實在界中祇是屬性的東西做成了本質。

除開上面列舉諸例以外，我們再舉一個例，尤其具體的例，使得我們對於這個問題更能明瞭。每個人都有一個頭，自然是人性的頭，即一個帶有人底屬性的頭；因爲動物也有頭，雖然頭不屬於一般動物底特徵概念；世間有些動物簡直沒有一個真正的發展的頭，甚至在高等動物內，頭也祇是服役於低級的需要，沒有甚麼獨立的地位和意義；在動物方面說，真正的頭還不及吃東西的嘴。如此，頭是一切的人所共有的一個特徵，人底一個一般的主要的徵象或屬性；一個東西沒有手沒有腳從母親肚裏鑽出來，我們還認牠是個人，但是一個沒有頭的東西就不是一個人了。但是，從這裏可以做出結論說：一切的人祇有一個頭麼？可是，頭底統一性，乃是「類」底統一性，底一種必然結果，人在抽象的即無感性的思想中就是把「類」底統一性獨立化起來的。然而感官不是告訴我們：各人有各人的頭，有多少個人就有多少個頭，並沒有甚麼普遍的或一般的頭，而祇有個體的頭麼？不是告訴我們：那個頭，那個當作類念的頭，那個被我把一切個體的差別和特徵通通排除了去的頭，祇存在於我的頭腦之中，至於我的頭腦以外，則祇有那些頭存在麼？那麼我的這個頭，主要地又是甚麼呢？是個一般的頭呢，還是這個一定的頭呢？感官告訴我們：我的頭就是這個頭；因爲我這個頭被人拿去以後，再沒有甚麼一般的頭剩下給我了。在那裏活

動着，工作着，思想着的，並不是甚麼一般的頭，而祇是那個實在的個體的頭。「一個體的」這種形容詞自然含有雙關的意義，因為我們也可以把來解釋做使人與其他的人不同的那些偶然的非本質的不重要的性質。所以為明白個體性底重要起見，人們首先必須拿着人，或者就用前例來說，必須拿着人底頭，同動物底頭對照來看，必須抓住人底頭所以與動物底頭不同的那種個體性。其次，當我們拿人底頭同人底頭相互比較時候，雖然在個體的東西總要表現非本質的特性這個意義之下存在有個體性的差異，但是重要之點仍然在於各人有各自的確定的感性的可見的個體性的頭這一點，當作類念，當作一切人底一般屬性或特徵的那個頭，可見沒有其他的意義，除了說：「每人有一個頭」這話適用於一切的人這一點以外。但是，倘若我現在不管這個共通適用點卻要否認一切的人祇有一個頭這句話——這句話，即頭底統一性，乃是那種觀念底必然的結果，這種觀念是說異乎個體的「類」底統一性是個獨立存在的東西，甚至於說一切的人祇有一個理性——時候，倘若我斷言有多少個人就有多少個頭時候，因之倘若我拿頭同個人合一起來，不承認二者不同，甚至不去分離二者時候，那麼是否就可以從此做出結論，說我否定了頭底意義和存在，說我將人做成了一個無頭的東西呢？恰好相反，我所得到的不是一個頭，反是一個好多的頭，倘使四隻眼睛比二隻眼睛看得更多，那麼好多的頭比一個頭也能做得更多的事情了；所以我祇有佔得便宜而沒有甚麼損失。由此可見，倘若我消除了全類和個體間的差別，倘若我祇承認這個差別存在於思想，於判別力，於抽象力之中，我絕未曾因此否定了類念底意義；我不過斷言全類祇當作個體或個體屬性而存在罷了。這裏再拿以前引過的例來說，我並未曾否定智慧、善和美；我僅僅不承認這些東西是當作這類類

念的本質，不管是諸神靈，是神底諸屬性，是柏拉圖式的觀念或黑格兒式的概念；我僅僅主張：這些東西不過存在於智慧的，善的和美的個人之中，因之不過是個體本質底所謂屬性，絕不是甚麼自爲的本質，這些「一般概念」是以個體性爲前提的，個體性卻不是以這些「一般概念」爲前提的。有神論恰好是從底下的論點出發，即是牠拿類念，至少拿那個牠稱爲神的「類念總和」當作實在事物底發生原因而放在實在事物以先去，即是牠不承認一般是從個別出來的，反而主張個別是從一般出來的。但是，那個當作一般來看的一般，那個類念，確是存在於思想中並爲思想而存在；爲此之故，人纔會走到這種念頭和信仰，以爲世界是觀念所構成的，是從某個精神本質之思想中發生出來的。站在那脫去了感性以後的思想立場看來，這樣的推論是再自然沒有了；因爲對於那個脫去了感性的精神，抽象的、精神的、僅被思想的東西是比感性的東西更切近得多的；對於這種精神，前者也要比後者早些和高些；因此這種精神自然而會認爲感性的東西是出於精神的東西，實在的東西是出於被思想的東西。這樣的推論，我們在近代思辨哲學家中可以找到。他們今天還像從前基督教上帝一般，用他們的頭腦去創造世界。

說是世界或自然界乃由一個能思想的或精神的東西創造出來的，這個信仰或觀念，除了剛纔說過的理由以外，卻還有另一種理由，我們可以將剛纔的理由稱做哲學的或思辨的理由，以別於現在所要說的那種通俗的理由。這通俗的理由就是說：人做成了身以外的事業，但身以內預先就有了這事業底思想、草案、概念，這事業是以一種計劃，一種目的爲其基礎的。當人建築一座房子時候，他先有一個觀念，一個影像在頭腦內，然後照樣建築，然

後實現出來，轉變為或翻譯為身以外的一座用木頭和石子建築的房子；人建築房子也一定有個目的，他或是要建築一座住屋，或是園亭，或是工廠，總而言之，他建築房子，爲了這個或那個目的。這種目的便決定了我在腦中構成的觀念，因爲我所想的爲這目的的房子，是與爲那目的的房子完全兩樣的。何況人本是一個依照目的而活動的東西；他沒有一個目的，他甚麼事都做不出來。但是，一般說來，目的不是別的，正是一種意志觀念，這種觀念不當始終限於觀念或思想，我應當拿我的頭腦做工具把牠實現出來。總而言之，人做成事業，縱然不是出於他的精神，也是連同他的精神，縱然不是出於思想，也是連同或依照思想，正因爲如此，這事業外表上早已蓋下計劃性和目的性底印章了。但人是依照自己去思想一切東西的，所以他拿看自己事業時的眼光去看自然界底事業或影響；他將世界看做一座住屋，一個作坊，一隻鐘錶，總而言之，一件人爲的物品。他既然不分別自然產物和人爲產物，至多認爲二者間祇有樣式上不同，所以他也把自然產物底原因看作一種有目的的思想的人性的東西，但因自然界底產物和影響，同時是超出人底力量以外的，所以他把這個本質上是人性的原因，同時想像爲一種超人的東西，這東西固然具有那些屬性像人一般，譬如理智、意志、力量等，以實現牠的思想，但比人底要無限量地高些，要無限量地超出人底能力以上；他現在就稱這東西做神。根據這種自然界觀來證明有神存在，這個方法就叫做「物理神學的證明法」或「目的論的證明法」，即依據自然界底合目的性的證明法；因爲這個證明法主要是建立在所謂自然界目的上面的。但是目的是以理智、計劃、意識爲前提；而——這個證明法這樣說——自然界，世界物質，卻是盲目的，卻是沒有理智和意識而活動着，所以牠是以一個精神本質爲前提，這精神本質創造牠，或者

依照一定目的形成牠，構造牠。這個證明法，古代信神的哲學家，柏拉圖派和斯多伊派，早已使用過了，在基督教時代人們更加拿來反反覆覆使用，直至令人生厭。這是最通俗的，在某種觀點上說，又是最明瞭最能令人信服的證明法，這是庸俗的，即未受教育又不知道自然界如何的那種人類理智底證明法；因之這個證明法就成了有神論在民間的唯一的至少理論的基礎和支點。我們要來反對這個證明法，首先就須指出一點，即是：目的觀念雖然適合於自然界中某種客觀的或實在的東西，『目的』這名稱和概念卻不是一個妥當的名稱和概念。人所稱呼為和瞭解為自然界目的性的那個東西，其實不是別的，正是世界底統一性。因果間的和諧。自然界中一切事物存在和活動底總聯繫。譬如一個個單字相互間必須構成一種必要的聯繫，纔有意義，纔能使人瞭解；同樣，自然界底本質或現象相互間也必須構成一種必要的聯繫，纔能給人以理解性和計劃性底印象。斯多伊派為着反對那個確實不合理的觀念，即反對以為世界存在是由於偶然，由於無限小的固定而不可分的原子之偶然結合這個觀念，（當時厄比鳩派代表這個觀念）而去證明世界有個具有理智的原因，在他們這個證明法中，他們把上面那種觀念譬喻做一種荒謬念頭，以為一部聰明的著作如恩紐斯（Ennius）底歷史可以由字母底偶然結合產生出來的一般。不過，世界雖然不是由於偶然而存在的，我們仍無須乎去設想一個人性的或擬人的創造主。感性事物並不是甚麼字母，字母須待一個自身以外的排字人排綴而成，因為相互間本來沒有甚麼必然的聯繫；自然界事物則不然，牠們本是互相吸引着，你需要我，我需要你，這個沒有那個就不行的，因此牠們是由於自身的力量而互相聯繫起來，譬如氧和氫結合為水，氧和氮結合為空氣，如此造成了那種使人驚奇的聯繫，使得那些沒有認識自然

界本質而把一切都依照自己來思想的人，覺得這是一個依照計劃和目的而活動而創造的東西所做成的事業。

但是，使得人相信有個有理智的精神的創世主存在的，不僅是所謂內的有機的目的性而已，即不僅因為身體器官適合於其機能或職守而已，主要地還是所謂外的目的性，無機界便是按照這個外的目的性如此創造出來，或像有神論者所說的，如此裝設起來，使得動物和人能够在其中生活着。而且舒舒服服地生活着。倘若地球接近太陽一點或遠離太陽一點，倘若溫度升高到水底沸點以上或降落到水底冰點以下，那麼一切都要枯焦了或凍僵了。由此可見親愛的上帝計算得如何聰明，把地球和太陽距離安置得如此恰切，使得動物和人類能在其生活上！上帝又如何仁慈地照應生物底需要！甚至在最愁苦，最貪瘠，最寒冷的地方，至少還有苔蘚，灌木以及某些動物，供給人類做食糧。至於在熱帶地方，我們更加可以看出上帝底仁慈和智慧了！你看親愛的上帝在那裏如何照應人類底糧食！那裏灌木上和高樹上生長何等好吃的東西！那裏生長甘蔗、米、光算中國就有一萬萬人靠米生活着；那裏還有薑、波蘿蜜、咖啡樹、茶樹、胡椒樹、做朱古律的可可樹、豆蔻樹、丁香樹、凡尼拉樹、椰子樹，這樹底皮，像近代一位有名的虔誠的植物學家所說的，「給仁慈的上帝各處裝上了半月形的突起關節，使得人容易爬上高樹去採取這寶貴的果實及其中含有的清涼的飲料。」關於這話，我們有底下的意見。而且與上面一點特別有關。就是：有機的生命並非偶然來到地球，來到一般無機自然界之中，有機和無機的生命是密切結合着的。從有機的生命說來，倘使沒有外界，我又是甚麼呢？空氣也是屬於我，恰像肺屬於我一般；光也是屬於我，恰像眼睛屬於我一般；因為沒有空氣還有甚麼肺呢？沒有光還有甚麼眼睛呢？光不是為着眼睛要看而存在的，眼睛存在卻是因為光存在；

同樣，空氣不是爲着被呼吸而存在的，卻是牠存在，因爲沒有牠就不能有生命，所以牠纔被呼吸。有機物和無機物成立一種必然的聯繫。所以我們也沒有理由可以設想，倘若人有更多的感官，人就會認識自然界底更多的屬性或事物。在外界，在無機的自然界，是不會比在有機的自然界，多出甚麼東西來的。人底感官不多不少，恰合在世界底全體中認識世界之用。人以及一般有機物，並非像古代人相信，是由水或土造成的，也不是任何一種確定的原素或由那祇適應於這個或那個感官的一類對象所造成的；人底存在和發生祇是由於全體自然界底交互影響；——同樣，人底感官也不是限定於一定種類的形體性質或力量，而是包攬整個自然界。自然界並不把自己躲藏起來，牠反而是盡力地自薦於人，或者可說一點不識羞地去遷就人。恰像空氣通過我們的口，鼻以及一切毛孔，擠進我們身內來一般，自然界底事物或屬性，卽算有些尙未爲我們現在的感官所知覺罷，將來也是要通過相應的感官使我們知覺的，倘使果真有這類事物或屬性的話。我們還是回到本題來罷，當然，地球上的生命，至少現在出現於地球上的這種生命，是要消滅的，倘使地球搬到水星底位置去；但是那時地球已經不是地球了，卽已經不是牠現在這個與其他行星不同的個體性的行星了。地球之所以爲地球，祇是因爲牠存在於牠在太陽系中所佔據的位置；而牠所以存在於這個位置，並不是爲的人和動物能在其上生活；反而因爲牠照其原初本性說來必然要佔據這個位置，因爲牠本是像現在的樣子構成的，所以上面纔有我們所發現的那種有機生命發生出來並生存着。即便在地球上，我們也可以看見特殊的國土或緯帶如何產生出特殊的，祇適應於這些地域的動物和植物，譬如熱帶地方產生最熾熱的氣質，最熾熱的飲料，最熾熱的香料；如此，我們又可看見有機自然界和無機自然界

如何不可分離地聯繫着，甚至在本質上如何構成一個東西。所以那是毫無足怪的事情，倘若我們在地球上發現出那些適合於人和動物之用的生活條件和生活資料；因為我們的本質底個體性原本是與地球底個體性相應的；我們並不是土星或水星底產兒，我們是地球上生物，地球底產兒。譬如，黑人、猴子以及猴子所吃的蘋果，都是起源並存在於同一個太陽下面，同一個地球上，同一個風土裏面。祇要有這種溫度，使得水不蒸發為汽或凍結成冰而能當作水存在着，祇要水可以給動物飲喝或供植物吸取，空氣可以為呼吸之用，光又不強不弱恰合於人或動物底眼睛，那時就有了那種原素，足以構成動植生命底基礎和起源，那時當然地甚至必然地就有了那種植物，適應於人類和動物機構，以為營養資料。倘若人們以此為怪，那麼一定也要驚怪於何以有地球存在了，或者人們的神學式的驚奇和論證，祇能限止在地球底所謂最初的天文性質上面；因此祇要我們有了這類性質。祇要我們有了這個個體性的獨立的與其他星宿不同的地球，我們在地球這個個體性上就有了有機生命底條件或起源了，因為惟有地球這個個體性纔是生命底根源和基礎。但是地球這個個體性又是以甚麼為其基礎呢？是以「吸引」和「排拒」為其基礎；「吸引」和「排拒」是物質——這個自然界根本原素——本質上所具有的，人在他的理智中纔拿來從物質分離出來罷了。某些物質的部分或形體互相吸引着，因為如此就從其他的部分或形體分離出來，把牠們排拒開去，因之形成了一個特殊的整體。世界底原素，物質，我們無論如何不能把來設想做一種均勻的無差異的東西；均勻的無差異的物質祇是人類底抽象化，祇是一種幻想；自然界本質，物質本質，原本已經是一個含有差異性在內的東西；因為惟有一個確定的差異的個體性的東西纔是一個實在的東西。「為

甚麼有物存在？——這個問題是愚蠢的問題；同樣，那也是愚蠢的問題，問道：爲甚麼恰恰是這個一定的東西存在？譬如問：氧爲甚麼是無臭無味而重於空氣的，爲甚麼在縮壓時要發出火光，爲甚麼加以強壓不會變成液體；爲甚麼化學當量是八，爲甚麼同氫結合時永遠是成爲八對一，十六對二，二十四對三等的比例？這些性質恰好構成了氧底個體性，即氧底確定性，特殊性，本質性。倘若我拿去了氧底這些與其他原素不同的性質，那我也就是取消了氧底存在，取消了氧自身。由此可見，問氧爲甚麼恰是這個原素而不是別的原素，這就等於問爲甚麼有氧存在。但是氧爲甚麼存在呢？我回答說：氧存在，正因爲氧存在；氧正是屬於自然界底本質；氧並非爲的生火和供給動物呼吸纔存在的，反而是因爲氧存在纔有火和生命。有了條件或原因，就不會沒有效果；凡是有生命所需的質料之處，也就不能沒有生命，這就恰像氧和可燃性物質放在一起必然要發生燃燒過程一般。

第十五講

我在上次講演時，曾經提出若干指示，認為那些自然現象，有神論者慣拿一個有目的有意識的東西去解釋，其實是可以從物理學上或用自然方法去解釋的，但是我的意思絕不是想拿這種粗淺的指示去說明有機生命底起源和本質的。自然科學還未曾發展到這個程度，使得我們能夠解決這個問題。我們不過知道，或至少能夠確定地知道底下一點，就是：我們當初也是依照自然方法發生出來，恰像我們現時是依照自然方法生長起來和維持下來一般；一切神學的解釋都是沒有甚麼道理的。但是，除開生命起源這個大問題以外，當然還有好多可驚異可注意的自然現象，有神論者特別熱心地抓住了這些現象，對着自然論者說：你們看，這便是神底意向和計劃之顯明的證據。不過自然界內這些現象是與人類生命中那些情形沒有兩樣的，這些情形曾經給有神論者拿去當作顯明的證據，證明有個監督着人類的神意存在；我在宗教本質底註釋中早已舉出一例說明過這些情形了。這些總不外是與人類為我主義有關聯的情形；而且即使有同樣可驚異的其他現象存在——對於這些現象，我們卻毫不遲疑認為是起於一種自然的沒有目的的原因——我們也祇提出這些與人類為我主義有關的現象，而忽視了這些現象與其他同我們沒有關係的那些現象中間的類似性，我們以此將這些現象看做一種特殊的有目的的神意之證據，看做所謂自然的奇蹟。里比希（Liebig）德國有名化學家與費兒巴赫同時說：

「我們在低溫度時候比在高溫度時候呼吸更多的炭氣，因此必須享用更富於炭素的食物。在瑞典人們食的炭素比在西西利要多些，在我們的地方（指德國）人們冬天食的炭素也要比夏天多出八分之一。即使寒帶所食的東西，在重量上是與熱帶所食的相同，但是一個無限的智慧會設備得使這二種食物所含的炭量完全不同。南方人吃的水果，在新鮮的狀態，也沒有包含百分之十二以上的炭素，但北極人吃的獸脂和魚油，所含的炭素則多到百分之六十六至七十。」但是這個無限智慧是甚麼呢？牠既然補救一種缺陷所造成的效果，為甚麼不將這種缺陷本身，不將這個效果底原因剷除去呢？倘若我坐的車子顛覆了，但我未曾受傷，我能以此歸功於神意麼？神意難道不能阻止我的車子顛覆麼？神底智慧和仁慈為甚麼不祛除北極人受的那種連岩石都要崩裂的寒冷？神不是能夠創設一個樂園麼？一個神，事後纔出來補救，又補救了些甚麼？北極人雖然有富於炭素的獸脂和魚油可吃，他們的生活不仍然是非常悲慘麼？人們又為甚麼還要拿這些現象來證明神底智慧和仁慈呢？既然宗教自身爲了現今的世界與神底智慧和仁慈相矛盾之故，不肯承認神所創造的世界就是現今這個樣子，而去假定這個世界已經給罪惡，給魔鬼毀壞了的，因而希望將來有個神性的更好的世界上面那種現象難道沒有一個自然的原因麼？為甚麼沒有呢？可憐的北極人，有時譬如格林蘭人，甚至須吃帳幕底舊皮和鞋底以苟延他們的悲慘的生命，他們當然享受不到甚麼南方水果以及熱帶國家其他好吃的東西；這個原因很簡單，祇因為這些東西在北極沒有出產，他們迫得沒有辦法，祇好專靠海豹肉和鯨魚油來做食糧；但是獸脂和魚油並非北極所專有的。鯨魚祇因受了人類驅迫，不得已躲到極北地方去，譬如身上含油很多而爲人所欣羨的一種象鼻鯨，我們在智利海岸也可

找到。但是，即算在北極地方炭素特別豐富罷，這也不過使我們聯想到另一種經驗去，即是在冬天砍下來的木頭要比春天或夏天砍下來的密些，重些，因之更豐富些可燃的質料或炭素，這是顯然因為植物不僅冬天在光線和溫度影響之下分解碳酸氣，即吸收炭素和排洩氧素，而且平時，尤其發芽開花或結果時候，植物還要消耗好多的炭素；——譬如，杜馬（J. Dumas）在他的生物底化學靜力學中說：甘蔗開了花結了果以後，莖上積蓄起來的糖分就完全消失了。同一個里比希，他在可憐的北極人吃的獸脂和魚油中證明有個神底智慧，他對於其他同樣可驚奇的現象，同樣可以拿神學來說明並且已經給人拿神學來說明過的，卻根據最簡單最自然的原因去做解釋。他說：「人們看見那些種子可以當作食糧的植物，像家畜一般追隨着人底蹤跡，就覺得非常奇異。這些植物所以追隨着人，其實是由於簡單的原因，恰像鹽質植物追隨着海岸和鹽池，藜草追隨着垃圾堆一般。糞蟲需要糞，鹽質植物也需要鹽分，藜草也需要亞莫尼亞和硝酸鹽。我們的五穀沒有一種能夠結成澱粉質的豐盛的種子，倘使沒有磷酸苦土，沒有亞莫尼亞來培養牠。這些種子祇能在那有這三種成分結合着的土地上發育起來的，最富於這些成分的土地卻是人和動物親密居住着的地方；這類植物追隨人和動物底屎，因為沒有這成分，牠便不能結成種子。」這裏，我們就看到了一種非常奇異的現象，這現象與人有重要關係，有神論者倘若不知道其自然的原由，就可以拿着這現象當作有個特殊神意存在之最恰當證據以反對自然論者；現在我們拿這現象去同其他同樣奇異卻與人沒有甚麼關係的現象聯繫起來（因為藜草雖然大部分生長在人類住所附近，但除了其中一種葉可做清涼劑的以外，於人於動物都是沒有用處的），而且用植物生活與動物排洩物有密切關聯這一點把

牠解釋清楚了，這個關聯就是我們在上次講演時拿來說明自然界目的性現象的那種關聯。除了以上這例之外，我再舉出一例。化學家穆爾德（Muller）在他的生理化學中說：『鹽類之中，出產最豐富的幾種鹽，恰是生物所必需的那幾種鹽，生物需要牠們恰像需要四種有機原素一般。……這幾種鹽大多數是血液中所不可缺少的，我們在飲水中，在動物和人拿來當作食料的植物液汁中又都可以找到牠們。這個事實指出有機自然界和無機自然界如何密切聯繫着，人們在科學上卻把這二種自然界分難得太清楚了！』還有一層，即使自然界中有不少的現象，我們還未曾發現其物理的、自然的原因，但我們斷不能因為這個原故而躲避到目的論中去。我們沒有認識的東西，將為我們的後人所認識。有無數的東西，我們的先人祇能够拿神和神底目的去說明的，我們現在已經拿自然界本質來解釋清楚了。從前，人們連那些最簡單、最自然、最必然的事情，也祇用目的論和神學去解釋。古時一個神學家問說：人為甚麼不是一模一樣的，各人面孔為甚麼各不相同？接着他自己回答說：為着各人相互間有所區別的原故，為着不至於互相弄錯了的原故，上帝纔給各人以不同的面孔。這樣的解釋，我們可以拿來做一個可寶貴的例，以顯示目的論底真義。人一面由於無知，一面由於為我主義傾向，即憑照自己去解釋一切，去思想一切的傾向，總是將不可以隨意左右的事情轉變為一種可以隨意左右的事情，把自然的事情轉變為一種有目的的事情，把必然的事情轉變為一種自由的事情。人同別人有別，這本是他的個性和存在之必然的和自然的結果；因為倘使他同別人沒有分別，那他就不是一个獨立的有個性的本質了；倘使他不是一个獨立的個體，那他也就不是存在的了。萊卜尼茨說：同一株樹上沒有兩片完全相同的葉子。他這話完全不錯。惟有無限的不可窮盡的差異性，

纔是生命底原理；同一性便消除了存在底必然性；我如果同別人沒有分別，那麼我存在或不存在也就完全一樣了；別人代替了我；總而言之，我存在正因為我同別人有分別，而我同別人有分別又正因為我存在。我的獨立性，我與別人間的差異性，早已包藏在所謂「不可入性」裏面了；「不可入性」在這裏說來，便是：現時我佔據的空間別人不能來佔據，我必須把別人排除出我所佔據的空間以外。總而言之，各人有各人的面孔，是因為各人都有一個特別的生命，都是一個特別的東西。但是，對於上面這個情形如此，對於人們用目的論來解釋的其他無數的情形也是如此，不過目的論底淺薄，無知和可笑，在其他情形說來，沒有像在這個情形中那麼具體而明顯罷了，可是像這麼具體而明顯的情形還是有好多可以找到的。

我在上面已經說過：我絕不以為說過的話已經解釋清楚了那有神論者用目的論說明的種種自然現象。我要更進一步，我還要說：即使有好多自然現象祇能够拿目的論來說明，但也不能就此做出神學底結論。我姑且同意於目的論者底意見，認為眼睛祇能解釋為某個東西依照「能看」之目的所製作或創造出來的，如此眼睛并非因為像現在這樣構造纔有看物能力，反是因為為了看物原故纔是這樣構造起來。我姑且同意於目的論者這個意見，可是我否認，從此可以推論出有個叫做神的東西存在，我否認：我們可以藉此超出自然界以上去。自然界中的目的和手段，永遠祇是自然的目的和手段，那麼怎樣能够由此推論到一個超自然和外自然的東西呢？你們沒有假設一個有人格的精神的東西以為世界主宰，便不能解釋世界，但我請你們給我解釋一下：一個世界怎能從一個神中發生出來，一個精神，一個思想——一個精神底影響起初祇是思想而已——又怎能創造出血和肉？

我姑且同意你們，認爲當作目的的目的，即你們頭腦中所想像的脫離了目的底內容對象和物質的那個目的，證明有個神，有個精神；我卻要斷言：這個目的及其主宰者，即那個帶着目的而活動的東西，也祇存在於你們的頭腦中罷了，恰像有神論所謂最初的原因祇是那個被人格化的原因概念，所謂神底本質祇是感性事物底一切特殊屬性被抽去後的那個本質，所謂神底存在祇是存在底類念一般。因爲目的是千差萬殊的，是物質性的，正如適合於這個目的的器官。你們怎麼想到，你們又怎麼能夠，將目的從這器官分離出來呢？譬如，眼睛底目的，即「能看」，怎樣可以從鞏膜、網膜、脈絡膜、水樣液、玻璃液，以及其他爲見物所必需之機體，分離出來呢？你們既然不能將眼睛底目的從眼睛底物質手段和器官分離出來，那你們又怎麼想要將那個創造眼睛目的的東西，從這個創造那實現此目的的多樣性手段的東西，分離并判別出來呢？一個非物質的非形體的東西，能夠成爲目的底原因麼？目的卻祇是物質的形體的手段或器官之效果？目的祇是依賴於物質的形體的條件和手段，人們又怎樣能夠拿來推論一個非物質的非形體的東西當作其原因呢？一個東西，牠祇依靠物質手段來實現目的，那牠本身必然是一個物質的東西。如此，自然界底事業怎麼能夠做爲一個神底證據和事業呢？我們以後還要說到，一個神乃是人類幻想力被對象化，成爲一個獨立東西者；人所能幻想的一切奇蹟，神都做得出來；神能做出一切；神不受甚麼東西所束縛，同人底幻想和願望一般；神能够使石頭變人；神甚至從虛無中造出世界。一個神既然祇造出奇蹟，那麼從他的本質說來，他自己就是一個奇蹟了。一個神，沒有眼睛能看，沒有耳朵能聽，沒有頭腦能思想，沒有工具能做事，總而言之，他是一切，他做一切，無須用，而且無須有必需的手段和器官。但是自然界祇是用耳朵來聽，用眼睛來看的；

如此，人怎能從神引伸自然界出來呢？聽覺底器官怎能從那個無耳能聽的東西引伸出來呢？自然界底條件和法則本是與牠的一切現象和影響聯繫着的，又怎能從不聯繫於任何條件和法則的那個東西引伸出來呢？總而言之，一個神底事業，祇是奇蹟，而不是甚麼自然影響。自然界不是全能的，牠不能做出一切，牠祇能做出那個已經具備充分條件的事情；自然界譬如地球，冬天并不能使樹木開花和結果，因為沒有必需的溫暖，但神是無須乎這個條件就可以做出這種事情的。路得說：「神能使袋中的皮變做錢，能使塵埃變做穀粒，能使空氣變做滿地窖的酒。」倘使沒有兩個同等而不同性的機體，沒有一男一女存在并交媾，自然界就不能生產一個人；但是神能夠無須男人協助而從一個處女肚裏生產一個小孩。「神還有甚麼做不到的事情麼？」總而言之，自然界是一個共和國，是同等的本質或力量互相需要，互相生產和共同影響的一種結果。我們就拿動物機體來代表自然界罷，整個動物機體可以歸納為神經和血液。但是沒有血液就沒有神經，沒有神經也就沒有血液，正因為一切都是同樣重要的，一切都是同樣屬於本質的，所以我們分別不出自然界中誰是廚子，誰是堂倌，自然界中是沒有甚麼特權的；最卑下的東西，與最高尚的東西，同樣的重要，同樣的必需；倘若我的視神經組織得很好，但缺少這種或那種液體，這種或那種薄膜，那麼我的眼睛仍然不能見物。正因為有機體是一種共和制度，祇是由於同等事物互相影響而後發生的，所以纔有物質的苦難，纔有鬭爭，纔有病和死；但是死底原因也就是生底原因，苦難底原因也就是福利底原因。

反之，神卻是一個君主，而且是一個不受限制惟我獨尊的專制君主，他要甚麼就做甚麼，也就能做甚麼，他站

在法律上面，所謂“*Princeps legibus solutus est*”（「君主不受法律所支配」），他的任隨己意的命令就是他的臣民應當遵守的法律，不管這些命令是否與臣民底需要相矛盾。在共和國，惟有那些表現人民自己意志的法律纔有效力；同樣在自然界中，亦惟有那些適合於自然界自己本質的法則纔有效力。譬如有一條自然法則，說生產和傳種是依賴於兩個不同性個體之存在和交媾的，至少在高等動物是如此；但這條法則并不是甚麼專制的法律；在高等有機物，本質上註定，性底差異分配於不同的獨立的個體，因此繁殖時比下等有機物更困難些，更間接些，下等有機物譬如水螅則祇靠自體分裂而繁殖着。而且即使我們不能探究出某一自然法則底原因，我們仍然可以用類推法得到一種信仰或寧可說一種確信，認為這個自然法則一定有合乎自然的原因的。但是，神給予處女以不同男子交媾能生小孩的特權，神命令火叫牠不要燃燒，叫牠發生像水一般的影響，命令水，叫牠發生像火一般的影響，即叫牠發生出那與牠的本性相違反的影響，恰像專制君主那種與臣民本質相違反的命令一樣。總而言之，神強迫自然界接受他的意志，神施行一種絕對任隨己意的政制，好像一個專制君主向人要求不朽的東西。譬如神聖羅馬皇帝弗德烈第二（*Friedrich II*）十三世紀時人。在他頒布的懲治邪教條例說：「對神犯的大逆罪是比對人犯的，還更重大些；神既然要子孫償還父祖底罪愆，所以邪教徒底子孫不能充當任何官職，也不能享有任何名譽，除開那些出首他們父祖的人以外。」還有別的命令比這條例更違反人性麼？征服者威廉（*Wilhelm der Eroberer*）十一世紀時征服英國的諾爾曼王。頒布了許多專制的法律，其中有一條限定晚上七點鐘熄燈鐘一響，城裏一切交際都要分散，一切燈火都要熄滅。還有別的法律比這條法律更不近人

情地，更不自然地限制人類自由麼？不多幾年以前，我們自己的君主國裏也曾有類此的條例頒布。托馬斯·拜恩（Thomas Paine）說起一個故事，說有個布蘭斯威邦兵士在北美獨立戰爭中被人俘虜過，這兵士告訴過他：「美國確是好的自由的地方，人民是值得為國家而戰鬥的；我懂得這個差別，因為我認識我自己的國家。在我的國家，如果君主說：『你們吃草罷，』我們就要吃草的。』還有別的命令，比這個要人吃草的命令，更加強迫人去實行那反自然的和超自然的『自我否定』麼？君主政體，至少專制君主政體，在政治上不也是一種奇蹟政體像在自然界中一般麼？這種政體怎麼能符合自然界本性呢？自然界中一切都是自然的，一切都是依照自然事物本質纔發生出來，我們又怎能在其中尋出奇蹟政體之踪跡呢？要從自然界中去證明出一個神，即一個超自然的行奇蹟的東西，那是愚蠢的念頭，那不僅是不懂得自然界本質，而且不懂得神底本質，其愚蠢之處恰像我要把共和國總統附會做一位公侯，國王或皇帝，我要證明總統就像我們這裏的君主，因之沒有君主就不能成為國家一般。總統是出於平民血統的，他是與平民同一個本質，同一個種類，他不過是被人格化了的平民意志，他不能要做甚麼便做甚麼，他祇執行平民所決定的法律罷了；君主則是與平民特別不同或本質上不同的人，有如神不同於世界，他是出於王族的血統，他不是當作被人格化了的平民意志而統治着平民，而是當作平民以外的特殊的人而統治着平民，恰像神當作一個超自然的特殊的東西，而統治着自然界一般；正因為如此，君主和神底事業祇是任隨己意的強制命令和奇蹟。但是，以前說過，自然界乃是一個共和政體。我的頭乃是我的身體底總統，卻不是一個專制君主或一個奉天承運的皇帝；因為頭是血和肉做的成，本質上與胃腸和心臟一樣；頭是與其他一切器官同出

於一類有機原素的；頭自然是居於一切器官之上，是首領，但在「類」上說，與其他器官並沒有分別，所以頭並沒有實行甚麼專制權力，頭祇命令其他肢體以適合牠們本質的行動；正因為如此，頭并不是不負責任的，倘若裝起君主架子，要求胃腸，心臟或其他器官做出違反牠們本性的事情，那麼頭就要受處罰，頭底統治權就要被人推翻了。總而言之，恰像在共和國裏，至少在民主共和國裏（我們在這裏說的共和國都是指民主共和國而言），祇有平民人物統治着，而沒有君主統治着一般，在自然界裏也沒有甚麼神來統治，有的祇是自然的力量，自然的法則，自然的原素和事物。拿以前的例再說一遍：所以要從那支配自然界的東西去推論一個神出來，這個念頭是愚蠢的，正如要拿共和國總統看做一個君主，那個念頭是愚蠢的，是缺乏理智和判斷力的一般。

第十六講

說是有個神做世界底創造者，保持者和治理者這個信仰或觀念——這個觀念是人從自己，從政治制度抽象出來，而移置到自然界去的——是因為人不認識自然界發生出來的；這個觀念可見發生於人類底幼稚時代，雖然直至今天還保持着；而且惟有當人由於幼稚和無知將自然界底一切現象，一切影響，都歸功於神時候，這個觀念纔是合適的，纔是一種至少是主觀的真理。近代一個唯理論神學家布列特斯奈德（Bretschneider），在他的著作依照理性和啓示（寧可說既不依照理性，也不依照啓示）寫給能思想的（寧可說不能思想的）讀者的宗教信仰學中說：「遠古時代，虔誠的感情（？）當然要把一切或大多數自然界變化看做諸神或一神底直接影響。人愈加不認識自然界及其法則，就愈加要為這些變化尋求超自然的原因，即神靈底意志。譬如在希臘人中，尤比德便是響雷降雨和向左右發射電光的人。以色列民族底虔誠感情（？）也是將神看做一切或大多數事情底直接原因。照舊約說，耶和華便是這樣的神，他發育田禾，保祐收穫，賜予五穀、油、酒，造成豐年或荒年，他降落疾病和瘟疫，他激動其他民族從事戰爭，他將大賞善人以長壽、財富、健康以及其他好處，他降罰惡人以疾病和殒傷等，他使日月、星運行於天上，他依照自己的意志去指導全自然界并操持民族和個人底運命。」但是我們必須拿底下的意見告訴這位唯理論者，就是：上面那種觀念是恰合於宗教本質的，而且惟有當一切都祇拿神學而不是

拿物理學來解釋時候，對於神的信仰纔是一種真正的活的信仰。所以不僅古代民族有那種觀念，即便在初期基督教徒，甚至一般虔誠的基督教徒中，我們也可以發現出那種觀念——這些基督教徒還保持着古代的即真正的宗教觀念和信神觀念，還未曾爲理智教育所克服了；——這便是明白的證據，證明上面那種觀念是真正宗教的觀念。我們甚至在我們的宗教改革家中也可以發現出那個觀念。在他們看來，普通自然事實和一種奇蹟，其間祇有如下一點分別，即是；在奇蹟中神底影響是顯而易見的，在普通自然事實中當然也是以神底神妙的影響爲前提，但因這事實是普通的，以致羣衆看不出神底影響罷了。在他們看來，一切自然界影響都是神底影響；奇蹟和自然影響間之差異，他們祇認爲：前者是神違反自然界而施行出來的，後者則是神至少符合自然界現象而施行出來的。路得說：「養活人底身體的，不是麪包，而是神底言語；一切事物也都是神底言語創造出來和維持下來的。倘若有着麪包的話，神就拿着麪包來養活人，使着人看不出來，并以爲確是麪包養活着人；但倘若沒有麪包的話，那神就光拿言語來養活人，像麪包一般了。結論：一切事物都是神底假面具（神底無足重輕的影子，像路得在其他地方所說的），神願意拿牠們來同他一起發生影響，來創造一切，但沒有牠們幫助神還是能够做出一切而且確定做出一切的。」加爾文在他的基督教論中也有這種議論，譬如他說：「神意不是永遠赤裸裸呈獻給我們的，牠常常化裝爲自然的手段，牠有時假手一個人或一個無理性的東西來幫助我們，有時又沒有借用任何自然手段，甚至與自然界相違反來幫助我們，」即用顯然的奇蹟來幫助我們，換一句話說：自然界一切影響都是神底影響，一切事物和工具都是神底手段，而且是無足重輕的手段；神用這手段并非像自然界所用的一般，自然界祇能

用眼睛來看，而不能用耳朵和鼻子來看，神則不然，神祇以自己的意志假手於這手段就可以造成他所要的這種或那種影響，本來沒有用這手段神也可以造成他所要的影響的。路得在他的說教書中又說：「神能够不用父親和母親而生產小孩……但他將人這樣創造出來，使得小孩須由父母產生和養育。他也能不用太陽而造成白晝，創世時最初三天就是有日有夜，卻還未曾創造太陽，月亮或星星。這類的事，祇要他願意，他還可以做出來的，但他不願意這樣做。」這個限制的確太奇怪；說神能够這樣做，但是不願這樣做，這個「但是」也轉灣得太奇怪。所以我們從上面舉出的古時那些真正信神的人底說話，可以看出：物理學或自然學是怎樣不能與神學相調和，唯理論神學家拿來看作目的因而證明有神存在的那些現象又是如何不能拿神來說明。眼睛器官或視覺工具，在自然界中與眼睛目的或視覺行為，本來有一種必然的關聯；在有機物中，在眼睛底本性中，本來註定惟有眼睛能見物，其他的身體器官則無此能力的；可是在神學中，神底意志就打斷了這種必然的關聯，神祇要願意就能够使人不用眼睛去見物，而用一個與眼睛相反的，甚至一個毫無道理的器官，譬如肛門，去見物。加爾文明白地說：在舊約中，上帝創造光在創造太陽以先，是爲的使人知道，造福於人的光底現象與太陽並沒有甚麼必然的聯繫，他現在經過太陽或假手太陽在習慣的然而不是必然的自然進程中所做的一切事情，沒有太陽他也能够做得出來。這裏，我們同時得到一個極可使人心服的證據，證明：自然界取消了神底存在，反之神底存在也取消了自然界。既然有個神存在，還要世界，還要自然界做甚麼呢？既然有個完滿的東西存在，像人對於神所想像的一般，還要一個不完滿的東西做甚麼呢？一個完滿東西之存在，不就取消了一個不完滿東西之必然性和基礎麼？不完滿性可以納

入於完滿性之中完滿性卻不能納入於不完滿性之中。完滿性含有不完滿性底意義在內；不完滿的東西要變成完滿的東西，男孩要變成男人，女孩要變成女人，凡是低級的東西都向高級努力去；但是我怎樣能從最高的本質去引伸一個較低的本質呢；倘使我不是糊塗的，我怎樣能說無理智的本質是從一個理智本質產生出來呢，倘使我不是無理智的，一個精神怎樣能產生無精神的本質呢？一個神能創造甚麼東西呢，倘使我假定有個神并正確推論下去，認為他能創造東西，但又認為他祇能創造別的神，創造與他相等的東西，而不能創造其他的東西，倘使有個神，他不用眼睛能看，不用耳朵能聽，我又怎樣能從他引伸出眼睛和耳朵呢？眼睛和耳朵之存在，其意義，目的，本質和必然性，不過是看和聽罷了；但既然有個沒有眼睛能看的東西，那麼還要眼睛做甚麼？眼睛不就因之喪失了存在底基礎麼？「創造眼睛者，他怎樣不會看呢？創造耳朵者，他怎樣不會聽呢？」但是已經能看的，他創造眼睛出來做甚麼用呢？眼睛存在，因為沒有眼睛就不是一個能看的東西，但并非因為有了一個能看的東西纔有眼睛存在，眼睛所以存在，乃是由於自然界，至少高等生物，有了要看的衝動，有了向光的慾望，有了眼睛底需要和必然。人們時常說：沒有一個神，世界就是不可解釋的；但這話底反面纔是真理，即有了一個神，世界底存在纔是不可解釋的，因為那時世界是完全多餘了的世界，自然界，到了那時纔是可解釋的，我們到了那時纔能發現出自然界存在底一個合理的基礎，假如我們尋找這樣一個基礎的話，——這就是當我們認識了自然界外沒有任何存在，形體的自然的感性的存在以外沒有其他的存在時候，當我們將自然界放置在牠自己上面時候，因之即是當我們認識了：關於自然界基礎問題其實就是關於存在基礎問題時候。但是，「為甚麼有物存在，」這個問題乃是一個

愚妄的問題。古時有神論者說：世界基礎在神以內，——這話是錯誤的，寧可說，倘若有個神，世界便沒有存在基礎了。從神不能夠推究出甚麼其他的東西；神以外的一切其他東西，都是多餘的、虛幻的、烏有的；我怎樣會想從神去引伸和解釋這些東西呢？但是把這個推論顛倒過來也是對的。倘使有個世界，倘使這個世界是一種真理，倘使這種真理保證了世界底存在，那麼一個神就不過是一個夢想，不過是人所想像的，僅在人底幻想中存在的。一個東西罷了。但是這兩個推論，我們認為那一個是對的呢？後一個是對的；因為世界、自然界，是直接地感性地確定的東西，是不可懷疑的東西。從某對象底存在去推論牠的必然性和本質性，這卻是合理得多，比較從某東西底必然性去推論牠的存在；因為這個必然性，這個非建立於存在上面的必然性，祇能夠是一個主觀的被想像的必然性。倘若沒有水、沒有光、沒有熱、沒有太陽、沒有麪包，總而言之，即沒有任何生活資料，那也就不能有人，不能有任何生命。所以從存在去推論必然性，是完全正確的；我們完全正確地推論說：既然沒有無肌的自然界就沒有生命，那麼生命也就是祇依靠自然界而存在的了。我們感覺到，我們知道：沒有水我們是要渴死的，沒有食物我們是要餓死的；我們感覺到，我們知道：對我們施行這樣好的影響的，乃是水和食物本性上所具有的特別的力量。我們為甚麼要從自然界剝奪去這種力量而以之歸功於一個與自然界不同的東西，歸功於一個神呢？我們為甚麼要否認，我們的感官和理性那麼明顯告訴我們的事情，即說：我們的存在僅僅感謝於自然界底這種力量，沒有牠就沒有我們，牠構成了我們的存在底原素或基礎，不是一個神假手於這些事物，而是這些事物用自己的力量，無須乎神而維持着我們？因為一個神需要這些非神性的鄙賤的手段，如水和麪包，做甚麼用呢？同樣，水和麪包在其固有的物質

本性上既然能够發揮其影響，又爲甚麼需要一個神呢？但是還是回到本題來罷！

在神底影響方式上，可以區分爲三個階段：我們可以將第一階段稱爲宗法的方式，第二階段稱爲君主專制的方式，第三階段稱爲君主立憲的方式。在第一階段上，神還不過是對於自然界中那給予人以特殊印象的每個對象之一種感情的表示，一種驚奇的表示，一種詩意的名稱罷了；那時人雖然不說雷響和雨降而說神響雷和神降雨，但是這個「神」並不是甚麼特異的東西，甚麼與自然界及其現象不同的東西，因爲那時人還未曾認識到，猜想到甚麼叫做自然界底本質和影響，所以那時也就沒有真正意義下的「奇蹟」——至少沒有我們現在的所謂「奇蹟」：對於那時的人，一切事情都是奇異的；——所謂「奇蹟」本來是表示那與自然的、合法則的、或至少習慣的進行不相同的事情。我所以把這個觀念稱爲宗法的觀念，是因爲這是最老的，最簡單的，在幼稚和未開化的人看來又是最自然的一種觀念；是因爲在宗法政制中治理者對被治者之關係正像家長對子弟之關係一般，家長并非本質上與子弟不同，不過年紀老些，權力大些，識見高些罷了；又是因爲自然界和人底治理者，此時同自然界還沒有分別。尤比德是雷、電、雹、雪、時雨和暴風所從出的神。他是這些現象底主人，即其人格化的原因；他依照自己的意志和興趣，操縱自然界底這些影響；在這個意義之下，他自然是一個與這些影響不同的東西（但祇對於我們是如此），不過他的這個差異性到了蔚藍的天空上就消失了（尤比德就是天，以太、空氣，詩人甚至拿「冷的尤比德」——潮溼的尤比德——來代替冷的空氣，潮溼的空氣），他的這個差異性隨着天上降落地下的每個雨點而變成了水，隨着每個閃光而化成了一個殞石。譬如普林尼就是有時稱電閃爲尤比德底一個工作，有時又稱

爲尤比德底一個部分。所以羅馬人自己也認爲電閃是個神物，神聖的東西；他們就把電閃叫做「聖光」聖火。」

在這個階段，至少在原始的時候，神底本質與自然界本質是何等地少有差異，何等地融合於自然界本質之中，而沒有甚麼人格性的存在。——這個，當我們詳細研究古代宗教并發現連我們眼中不認爲具有人格的那些自然現象也被人崇拜爲神時候，就可以看得出來。譬如波斯人就在一日以及一日中的部分如上午、中午、下午、半夜等崇拜爲神；埃及人甚至崇拜鐘點；希臘人崇拜 *κλίμα*，順利的頃刻，空氣底流動，風（波斯人也是這樣，但同我們這裏所說的沒有甚麼關係），但是一個無常而易滅的東西，一個以風爲本質的神，究竟是甚麼呢？或者說：誰能指出風神和風的差別呢？希臘和羅馬歷史書中充滿了奇蹟故事，但是這些奇蹟還沒有一神教，至少發展的一神教，所瞭解的那種意義；這些奇蹟寧可說具有一種詩意的素樸的性質，與其說是神學迷信底成果，不如說是自然主義迷信底成果，總之，絕不是甚麼教理上的有目的的奇蹟，（自然除開教士底欺騙不說）像一神教底一般。

（在一神教階段，神底本質雖然當初正是抽去了感性以後的自然界或世界本質，卻被人想像爲與世界及其本質有分別的一種東西。此時，多神教底詩意的素樸和宗法的親切就消失無存了；此時神經過反省和批評被人從自然界分別出來；此時有一個專制君主站在世界或自然界底頂端，一切都要無自我和無意志地屈服於他的意志，他發出一個簡單的命令就創造了世界。聖經上說：「他說甚麼話，就發生甚麼事；他命令甚麼，就出現甚麼。」

「他發出命令，於是乎就創造出來了。」「他愛甚麼就能創造甚麼。」站在這個觀點上——即使不是在開始時候，也是在後來發展時候——人正因爲分別自然界和神爲二個東西，就已經有了自然界影響方式與神影響方

式不同的一種觀念了。人相信神底特殊的影響，稱之爲「奇蹟」使之與自然的影響有別。但是，即使站在這個觀點上，祇要宗教觀念尙未曾受理智，受不信所限制，祇要還在全部的強烈的信仰中過生活，人還是把自然界影響看做是神底影響的。我們再拿上面引過的路得論麵包那段話來做例。當神不用食物，不用麵包，以維持人底生存時候，那顯然是一個奇蹟，因爲人底生存此時顯然是靠奇妙的方法維持着的；但是當神用麵包維持人底生存時候，也仍然有神底影響，也仍然是一種奇蹟，此時神也在活動着，不過遮掩在麵包幻想之下罷了，因爲餵養和維持人底肉體的，不是麵包底力量，乃是神底力量。自然界事物不過是假面具罷了，神就在這假面具背後活動着。此時，人雖然已經知道了自然影響和神底影響中間的差別，但實在說起來祇有奇蹟，祇有神底行爲和影響存在，因爲自然影響不過是幻相，自然界底慣常的影響和現象不過是化裝過的遮掩着的神底影響，真正的奇蹟則是公開的赤裸的神底影響；在自然影響中，神祇是匿名地活動着，在奇蹟中，神則明白表現他的神聖的莊嚴。總而言之，站在宗法的或多神教的觀點上說，神消失在自然界中，神與自然界之差別是無常而易滅的；反之，站在有神論的或一神教的觀點上說，自然界及其本質則消失在神底本質前面了，自然界底自己力量和獨立性則被人否認了。此時神是唯一實在，唯一能活動和發生影響的。回教尤其用東方人幻想和熱情底一切力量表出這個思想，譬如一個阿拉伯詩人說：「一切非神的東西，都是烏有之物。」在厄爾塞努緒（El Senhais）底回教信仰底概念發展中也說：「在神以外有獨立活動的東西存在，那是不可能的事情。」有些回教哲學家主張：神不是時時刻刻在世界中活動着和創造着，世界是依靠神某次給牠的那個力量而自己向前活動去的；厄爾塞努緒竭力反對這種主張

并說：「除神以外沒有甚麼東西具有活動的力量；倘若我們認識了世界中的因果連鎖，因而相信這就是世界底自己活動，那我們就錯了；因果連鎖本身祇是神底永遠活動着的力量之一種標誌罷了。」但是回教的哲學家也還是主張這樣澈底而嚴格地否認自然界有自動的和獨立的影響的。譬如阿拉伯正統派哲學家 and 神學家，那些莫塔哈林(die Motakhalim)派就相信并教人說：「世界是被不停歇地重新創造着，因之是個不停歇的奇蹟，沒有甚麼不可損毀的事物本質，沒有甚麼必然的因果間聯繫。」這個話本是神底全能的意志力和行奇蹟力底一種必然的結論，因為倘若神甚麼事都做得出來，那麼因和果中間也不必有必然的聯繫了。這些阿拉伯正統派，站在神學觀點上說出底下的話，可見完全是對的，他們說：「倘使某個事物發生了與其本性相反的事情，那也不是甚麼矛盾，因為我們所稱為事物本性，其實不過是事物底慣常進程，神底意志是可以離開這個慣常進程的。那并非是不可能之事，即使火令人寒冷，地球轉變為天體，蚤大如象，或象小如蚤；每件事物都能成為與自身不同的東西。」這幾段話，是從里特爾(Ritter)底著作我們對阿拉伯哲學的認識中引用來的，里特爾底意見，認為他們舉出上面那些例，祇為的解釋他們的根本認識，即他們以為：「神高興時，也能够另外創造一個世界，因之亦即能够創造別一個自然秩序。」或者可以這樣說：認為一切能够成為與自身不同的別樣的東西，認為沒有甚麼必然的事物本性，這個觀念，祇是這種信仰之結果，即相信：神能够做出一切，對於神沒有甚麼不可能的事情，因之在神底意志前面就沒有甚麼自然的必然性存在。即便在基督教徒中也有好多人，不僅神學家，還有哲學家，他們也不讓任何自然必然性存在於神底意志之前，他們也否認神以外事物之一切因果性，自動性和獨立性。這個見解雖

然是澈底而謹嚴的宗教的見解，但太過於違反人類自然理智了，太過於違反經驗和感情了，（自然界是以一種自動的權力資格呈獻於人類的），因之，人，至少尊重理智和經驗的人，不能堅持着這種見解。

所以人放棄了這種見解，而承認自然界有自動的影響。但因人同時又認為那個與自然界有別的東西，神也是一個實在的和能發生影響的東西，所以在這階段就有了雙重影響：神底影響和自然界底影響，後者是直接的切近的，前者則是間接的隔遠的。神并不造出直接的影響，神活動非有從屬的中介的原因不可，這原因正是自然事物。這些事物叫做從屬的或次等的原因，因為最初原因是神；又叫做中介的原因或中間原因，因為是神藉以活動的手段；但這并不是舊信仰意義下的手段，在舊信仰意義下，所謂手段不過是全能者手裏一種隨心所欲無關重要的工具罷了，——這乃是人們稱眼睛為視覺手段這種意義下的手段，乃是帶着固有的本性和力量的手段，乃是必然的手段。此時，神活動不僅是非有自然的原因不可，而且是非依照自然的原因不可；神不是當作不受限制的絕對的君主而活動，絕對君主是依照自己高興去支配事物的，是把一個事物做成與其本性相違反的東西的，是使火變水，使塵變穀，使皮變金的；神祇是依照自然界法則而治理着，當作立憲君主而治理着。站在立憲政體觀點，尤其英國憲法觀點說來，國王祇能依照法律去治理國家；同樣，站在唯理論觀點——因為此刻我們討論的觀點，正是所謂唯理論底觀點，不過我們採取其最廣泛的意義——在宗教方面的唯理論，本有一個名稱，叫做「唯理論」（Deismus）了。——說來，神也祇依照自然法則去治理自然界。像德國憲法學者所說的，立憲政體是為着限制「政權之濫用」；同樣，唯理論也是為着限制神底權威和任性之濫用亦即神底行奇蹟能力之濫用。關於這

方面，立憲政體和唯理論之間所不同的，祇在於：合理的或憲政的神能行奇蹟——因為唯理論者也未嘗否認神有行奇蹟能力的——卻沒有去行，而憲政的君主不僅能濫用他的權力，而且確實常常濫用着。不受限制的專制君主君臨着又管理着，或至少常常干涉行政上事務；憲政君主則不然，他君臨着，但不干涉行政上事務；憲政的或合理的神也是祇站立在世界頂端，而不像古時絕對的神那樣干涉世界底行政。總而言之，立憲君主國既然是受了民主政制所限制的一個君主國，同樣唯理論也是受了無神論或自然論或世界論總之即與有神論相反的理論所限制的一種有神論。或者可以這樣說：立憲君主國既然是一個受限制和被障礙的民主國，發展下去必然要成爲一個真正的和完全的民主國；同樣，近代唯理論的有神論也祇是一種受限制的，被障礙的和澈底的無神論或自然論。因爲一個神，他祇依照自然法則而活動，他的影響祇是自然的影響，那麼他是個甚麼神呢？他不過在名義上是個神，在內容上則與自然界沒有分別；他是一個與神底概念相矛盾的神；因爲惟有一個不受限制的，不受任何法律束縛的，行奇蹟的，救援人使之脫離（至少在信仰上，在想像上是如此）一切災難的神，纔是一個神。但是一個神，他祇能假手醫生和藥品來治癒我的病症，那他就沒有比醫生和藥品更能幹些，那他就是一个完全多餘的無必要的神，有了他我不會多得到甚麼，沒有他我也不會多失掉甚麼。沒有絕對君主國，寧可不要君主國！沒有一個絕對的神，沒有像舊信仰那般的神，寧可不要神！一個服從自然法則的神，一個適應於世界進程的神，像我們的憲政論者和唯理論者所理想的，——這樣一個神乃是一個非驢非馬的四不像怪物。

第十七講

對於以上幾次講演底內容，我要加若干補充和說明。

先說第一點。人總是拿那與他接近的事情，目前的事情，做出發點，去推論更遙遠的事情的；無神論者這樣做，有神論者也是這樣做。無神論或自然論，即根據其自身或根據一種自然原則去瞭解自然界之理論，其與有神論或那個認為自然界出於一種與自然界有別的東西之理論，所不同之點，祇是在於有神論者是從人出發而走到自然界去，而推論到自然界，無神論者則從自然界出發，然後走到人類。無神論者走的是一條自然的道路，有神論者走的則是一條不自然的道路。無神論者將自然界放在藝術以先，有神論者則將藝術放在自然界以先；有神論者認為自然界是從神底藝術或（這是一樣的）神性藝術中發生出來的。無神論者將「終」放在「始」以後，他將那本性上先有的東西當作起初的東西；有神論者則相反，他將「終」當作「始」，將後起的東西當作起初的東西，總之，他不是將那自然的無意識活動着的自然界本質，而是將那有意識的人性的藝術的本質，作為最初本質，所以他犯了從前說過的那個首尾倒置的錯誤，即不認為有意識的東西是從無意識的東西發生出來，反而認為無意識的東西是從有意識的東西發生出來。我們上面在判斷「目的論證明法」時候已經看到：有神論者是把自然界世界，看做一個住屋，一個鐘錶或其他一種人為的機械製品的，他以此出發，去推論到一

個工師或藝師爲這類物品底製作者。如此他便是將藝術當作自然界底原型，他便是按照人工製品來思想自然產物；所以他們做出這個結論，說產生自然產物的那個原因，是一個具有人格的東西，像人一般，是一個製作者，一個創造者。這個結論或證法，上面已經說過，正是站在某種觀點上的人所認爲最明白無疑的；宣教師要野蠻民族，基督教教師和父母要小孩，去信仰上帝，便是使用這個結論或證法。人們把這個證法不僅看做是最明白的，而且看做是最可靠的，看做最無疑地證明有個神存在的。那些信仰宗教的人說：親愛的神早已將誰製造星、誰製造花、這類問題安置在小孩子胸中，爲的使他們注意到神底存在了。但是，這類問題果真是小孩子自動提出來的麼？果真不是父母安置於他們胸中的麼？至少有好些民族以至於無數的人，他們并不問：我們是從那裏發生出來的，而祇問：我們從那裏得到食糧，我們靠甚麼生活。無論人們如何拿天地發生問題去問格林蘭人，他們總是回答：天地是自己發生出來的，不然便是回答：他們不去理會這個問題，他們祇要有充足的魚和海豹就好了。加里福尼亞人也「沒有絲毫關於創世主之思想。人們問他們：曾經想過誰創造了太陽、月亮，或他們所最寶貴的東西畢塔哈夏 (Pitahahia) 麼？他們總是回答一個「Varg」一個「否」字。齊密曼 (Zimmermann) —— 遊記 —— 我們姑且除開這點不說，姑且承認這類問題果真是小孩子自己意識中發生出來的，但那時這個問題完全祇有一種天真的稚氣的意義，由這意義絕不能做出甚麼基督教神學的結論。小孩子問誰製造星，這是因爲他們還不曉得星是甚麼，因爲他們還不知道星同父母睡房裏燃點着的雜貨店老闆所造的燈光有甚麼分別，他們問誰製造花，這也是因爲他們還不知道花同周圍人手所造的五顏十色的東西有甚麼分別。即使「親愛的神創造這些東西」

這個回答果真滿足了小孩子意識，那也不能就此推論說：這個回答是真實的。回答譬如小孩子問聖誕節禮物是誰給的，人們回答是聖誕老人給的，小孩子問妹妹或弟弟是怎麼來的，人們回答是從一口好看的深井裏釣上來的，這些回答雖然使得小孩子滿意，卻仍舊不是真實的回答。那麼人們應當怎樣回答小孩子底好奇心呢？當小孩子還是真正小孩子時候，當這類問題祇是稚氣的問題時候，人們必然也要給一個稚氣的回答；因為真正的回答，他們是不瞭解的；或者人們倘使不願意這樣做，那也必須這樣回答他們，說他們將來大了，學習得一點東西了，就可以明白這類問題。將來，小孩子長大了，理智發展到相當程度，再不相信弟弟或妹妹是從一口井裏釣上來的了，那時人們就必須設法給予他們一個對於自然界的概念，一個自然界觀，就像現時給予那些拿親愛的神做一切事物原因的老孩子一般。那時人們切不可從人出發，即使從人出發，也不可從人所製作的物品出發（其實人製作物品時候已經是以自然界為前提了），不可從那當作藝術家和工匠的人出發，而應當從那當作自然界部分的人出發。人們首先必須使得小孩子和未開化的人知道藝術和生命的分別，——野蠻民族總是拿藝術製品當作活物，受過有神論教化的民族則反而把活物當作藝術製品，把世界當作一架機器；人們必須列舉許多例證指示他們，譬如船和魚是不同的，傀儡和人是不同的，鐘錶底活動和動物或生物底活動是不同的。由此人們就轉到「發生」問題去，你們看見植物是從種子發生出來的，動物是從卵發生出來的，可知動植物是從一種動物或植物資料發生出來，而這種資料本身還不是動物或植物。倘使人們做到這一步，即使得人明白了動物和植物一代產生一代的情形，那麼就可以讓人推論到更遙遠的東西去，使人拿這代代相生的顯明事實做基礎，推想到井瞭

解出：最初的動植物也不是製作成的，也不是創造出來的，而是出於自然的質料和原因，而且一般說來，一切世界事物，一切星宿，也都不是出於一個外世界的和非世界的事物，而是出於一個世界本身的自然的事物。倘若他們以爲這些話是不能瞭解的，不可相信的，那就應當告訴他們說：如果人不是在經驗上知道小孩子是依照自然道路發生出來，那他也會以爲這種發生是同樣不可相信的，因之也不會去懷疑那說是親愛的神製造小孩子，說是小孩子直接從神降生下來——一類的話了。事實上，人產生人，即人從人發生出來，這事，人們也曾宣布爲不能瞭解的，不可相信的，像人類當初是發生於自然界一般，因此人們也曾拿一個神來解釋前者，像解釋後者一般。可是，生產過程，無論是可瞭解的或不可瞭解的，總不離於是一個自然的過程；而且正因爲是不可瞭解的，纔是一個自然的過程，因爲在那些將一切東西祇依照自己模型來看而對於自然界毫無一點理解的人看來，最自然的正是最不可瞭解的。這種人對於那種人，慷慨的人對於慳吝的人，豪縱的人對於謹慎的人，天才的人對於僂俗的人，不也是不可瞭解的，甚至更甚於自然界的麼？每個人都祇瞭解那與他同等的人，與他相關的人。一個人，雖然這個人或那個人都不瞭解他，但他仍然是一個人；同樣，自然界，雖然我們不瞭解牠，因爲牠與我們對牠的那些狹隘概念相矛盾，但牠仍然是自然界，不是甚麼超自然的東西。超自然的東西祇存在於幻想之內，或者正是那個超出於人對牠的那些概念以上的自然界。——所以那是何等愚蠢的念頭，倘若想根據自然界中這些不可瞭解的事情來做出神學的結論，或者想拿神學去解決這些不可瞭解的事情，物理學家和生理學家，現在對於有機自然界和無機自然界中好多的現象，還未能解釋，但是，能夠因此便推論說：這些未能解釋的現象，與其他能夠解釋的現象不同，

是沒有物理學上和生理學上的基礎麼？自然界果真一部分是物理的，他部分是超物理的麼？自然界不是一個統一體麼？不是到處都是自然界的麼？

再說第二點。人所以主張世界是由於神，由於一個精神發生出來，其主要原因是他不能拿世界或自然界來解釋他的精神，精神是那裏來的呢？——有神論者對無神論者喊道——精神卻是祇能從精神發生出來的。拿自然界來解釋精神，所碰到的這個困難，祇是由底下情形而來的，即是人們一面對於自然界抱持一種過於鄙視的觀念，他而對於精神又抱持一種過於崇高的觀念。如果精神被做成了一個神，那牠自然是起源於神了。不錯，說是精神不能出於自然界，這句話已經就是間接斷言：精神是個非自然的，外自然的和超自然的神性東西了。事實上，像有神論者所瞭解的那種精神，本是不能拿自然界來解釋的；因為這種精神本是很晚起的產物，而且是人類幻想力和抽象力底一種產物，所以不是出於自然界，至少不是直接出於自然界，譬如一個少尉，一個教授，一個樞密官，雖然是人，卻不能解釋是直接從自然界出來的。但是，倘若人們不拿精神做成了牠本分以外的東西，不把牠做成了了一個抽象的離開了人的東西，那麼說牠是從自然界發生出來這話就不是不可瞭解的了。精神本是與肉體，與感官，與一般的人，一同發展起來的；精神聯繫於感官，於頭腦，於肉體上的一般器官。難道可以說，肉體器官、頭腦、即腦殼和腦髓是出於自然界，而在頭腦裏面的精神，即腦髓底活動，卻是出於一個與自然界全不同類的東西，出於一個思想上和幻想上的東西，出於一個神麼？這樣說，是何等的矛盾，何等的不徹底，何等的首尾倒置啊！腦殼和腦髓是從那裏來的，精神也就是從那裏來的；因為二者是不可以分開的。倘使腦殼和腦髓是出於自然界，是自然

界底一個產物，那麼精神也就是這樣。我們在語言中，拿頭腦底活動與其他機能分別開來，把前者當作精神的，後者當作肉體的；我們將「肉體性」「感性」這類字眼祇限制使用於肉體性和感性底某些特殊的科屬上，因而像我在我的著作中所指出的，便拿那個不屬於這些特殊科屬的活動當作屬於一種絕對不同種類的活動，當作一種精神的，即絕對非感性非肉體的活動了；但是精神，精神的活動——因為精神是甚麼，倘使不是那個被人類幻想和語言所獨立化的和人格化的精神活動——仍然是一種肉體的活動，是一種頭腦工作；精神活動與其他活動所不同的，祇在：精神活動乃是另一個器官底活動，正是頭腦底活動。但是因為思想活動具有特殊的性質，不能同其他的活動相比較，因為在思想活動中決定此活動的器官對於人說來不是人底感情和意識底直接對象，不像吃東西時的口和腸胃（腸胃是空的是滿的，人也覺得出來），不像看東西時的眼睛，也不像做手工時的手和臂，又因為頭腦活動是最隱秘的最深藏的最無聲無息的活動——所以人就拿這個活動當作了一個絕對非肉體的非有機體的和抽象的東西，人就給了這個活動以「精神」名稱。可是，這個東西既然是感謝於人對思想活動底有機條件之無知以及充滿了這種無知之幻想而後存在的，既然祇是人類無知和幻想之一種人格化，所以建立於這個東西觀念上的一切種種困難，事實上是不存在的了。如果精神是人底一種活動，不是甚麼自為的東西，如果精神是與肉體分不開的，而且非有器官不可，那麼可見精神祇能出於自然東西，而不是出於神；因為這個神或神性精神，人們認為是人性精神所從出的，——其實本身就是思想上抽去了肉體及一切肉體器官以後被想像為一個獨立東西的那個精神活動。

精神當然是人中最高的東西；牠是人類底貴族，是人與動物不同之標誌；但是在人中佔首位的東西還不能就說是在自然界中佔首位的東西。恰好相反；最高的最完成的东西乃是最後的最晚起的東西。可見，將精神當作始點，當作根源，乃是把自然順序顛倒過來的。但是人類底虛榮，自私和無知，喜歡把那在性質上高於其他一切的東西，也當作時間上早於其他一切的東西。人認為他的精神是出於神，卽又是出於精神，人賦予精神以一種原本的存在，一種前生的存在，一種先於自然界的存在，——人底這個趨向，可見是與那個趨向相一致的，卽是古時高貴的民族，以及那些自以為比別人高貴的民族，甚至現時還有好多民族，大都趨向於拿自己的存在，自己的歷史，當作一般的存在，一般的歷史之開始，而且認為自己是直接起源於神的。當人們一定要格林蘭人相信：世界必然是某人創造出來時候，格林蘭人祇好回答說：「那麼，一定是一個格林蘭人創造這個世界了！」這個思想，我們當然認為很可笑的，但牠根本上仍是同出於那個趨向；一個精神的能思想的民族，一個以精神自誇的民族，也就是由於這個趨向纔賦予精神以一種先於世界的神性存在，纔主張世界是從精神發生出來的。

再說第三點。說是形體世界是從一個精神的神或東西發生出來，這話既然容易看出是不可能的，而且沒有肉體的精神既然是人底一種抽象，——所以近代某些信神的思想家和宗教哲學家，便放棄了以前那個從虛無中創造出世界的學說；這學說本是世界起源於精神這個觀念之必然結果，因為精神如果不是從虛無中拿出物質來，拿出形體質料來，又是從何處拿來的呢？他們於是就將神本身也看做一個形體的物質的東西，正為的如此他們纔能解釋物質世界，是從神那裏出來。總而言之，他們不拿神性看做一種簡單的精神，或者可以這樣說：他們

拿來做爲神的，不單是人底稱爲精神的那個部分，而兼是人底稱爲肉體的那個說分，因之即是將神設想做由肉體和精神構成的一種東西，像實在的人一般。謝林和巴德（Franz Bader）就是主張這個學說的。但是這個學說底創始者，還是古時幾個神祕論者，尤其是雅谷褒梅，他是一個鞋匠，一五七五年生於上勞西斯（Oberhausen）死時是一六二四年。這位非常奇特的人，認爲在神中可以分出光和暗、正和負、善和惡、柔和剛、愛和怒，總之，精神和物質，靈魂和肉體。如此，他就覺得，要從神中伸引世界出來，至少在表面上是沒有甚麼困難的了；因爲自然界底一切力量，性質或現象，如冷和熱、苦和鹹、固體和流體，他以爲都含有在神裏面的。他的奇特的地方，就是在於他根據無暗便無光，無自然界或物質便無精神這道理，而將神底自然界看做神底精神之前提，神底精神纔是真正的神；雖然由於他還依賴於基督教信仰之故，他在有些地方自己違反了他的這種發生說，至少他認爲精神從物質或自然界之發生或發展並不是時間上的，真正的、實在的發生或發展。這個學說，在其是從自然界出發然後走到人類來，在其認爲人、精神，是從自然界發展出來，這一點上說，當然是合理的，而且與無神論或自然論相一致的；這個順序本來適合於自然界底順序，因之也與經驗相一致；因爲我們大家都是先做唯物論者，然後纔做唯心論者，我們大家都是先照應肉體，照應低級的需要和感官，然後纔提高到精神的需要和感官；小孩子都是先吃奶，睡覺和瞪目直視，然後纔學習看物。但是這個學說，在底下一點上說，就是不合理了，即是他又將神學底神祕黑暗遮掩了這個合於自然的發展過程，將那與神底概念相矛盾的、東西同神聯繫起來，將那與自然界底概念相矛盾的、東西同自然界聯繫起來。牠以爲：自然界是形體的物質的感性的，但神性的自然界則不是，因爲神性自然界是神底

一種成分神中的自然界或神性的自然界雖然含有一切非神性的東西，即含有物質的感性的自然界但那是以非感性的非物質的方式含有着的；因為神縱然有他的物質性，他總歸是或應當是一個精神。從前那個不可解釋的事情，那個困難的問題，可見又在這裏發現出來了，即是：從這個非物質的精神的自然界何以能發生實在的形體的自然界？

一個實在而非想像的形體的東西發生出來的。但是正如這個神性的自然界是與自然界底概念和本質相矛盾的，雅谷褒梅式的神也是與神底概念相矛盾的；因為一個神，他從暗到光，從一個非精神的東西到精神，發展起來和高昇起來，他就不是一個神；一個神，本質上就是抽象的完成的圓滿的東西，就是排斥任何發展底一切基礎和必然性，因為惟有自然界本質纔有發展可言。雖然說這個發展不是時間上的發展，但誰又能將時間排除於發展之外呢？總而言之，這個學說乃是一種神祕的學說，是自然學同時又是神學，因之充滿了矛盾和混亂，成爲一種神學的無神論，一種自然論的超自然論或一種超自然論的自然論——正爲如此，這個學說就迫得我們必須走出他所潛身和寄託的那個幻想和神祕境界，而到實在底光明中來，因之就必須拿感性的自然界去代替非感性的自然界，拿實在的歷史、世界史，去代替神性的歷史，拿人學去代替神學。現在，雅谷褒梅底學說又可給我們做一個使人心服的例證，證明神如何祇是一個從人類和自然界抽象出來的東西。雅谷褒梅底學說和普通神學學說間，祇有這一點分別，即雅谷褒梅式的神不僅是從自然界底實在的或想像的目的，不僅是從人所認爲出於有目的的精神的東西的那些自然界現象，抽象出來的，而且是從這些目的底質料、物質、抽象出來的，這些目的本來

都是屬於形體的物質的性質。可見雅谷褒梅不僅神化了精神，而且神化了物質。正如「神是精神」這句話是以「精神是神或神性事物」那句話為前提一般，「神不僅是精神而且是物質」這句話也是以「物質、肉體事物，是一種神性事物」那句話為前提的；或者寧可說，後一句話纔含有前一句話底真正意義和說明。但如果那個精神的神祇是精神底神性之一種人格化的名稱，那個肉體的物質的神也祇是自然界或物質之人格化的神性，拿哲學用語說來即其人格化的本質性和真理性——那麼我們就可以明白：在神中將物質底神性顯示給我們的，那個學說乃是一種神祕的顛倒的學說——而真正的合理的學說那個神祕學說底真正意義就是包藏在這個學說裏面——必然就是無神論了，無神論是不用神而去觀察精神和物質本身的。倘使神是一個物質的肉體的東西，像雅谷褒梅派所想像的，那麼這個肉體性底真正證明一定就是神也是我們的肉體感官底一個對象。不是肉體底對象還叫做甚麼肉體東西呢？我們祇是根據某個對象底肉體的印象去推論牠底肉體性的。但是那些唯物論的有神論者當然不會同意於我們這個意見；他們絕不願使他們的神降落在物質中到了可以從肉體上把捉和觀看的程度；他們以為這樣是太過於凡俗，太過於非神的。這樣把神移置到凡俗的物質世界中來，當然是要危害神底存在的；因為凡是眼睛和手開始的地方，就是神停止的地方。格林蘭人甚至相信，他們的最有力的神托爾那蘇克（Thorshak）可以給風吹死了，可以給一隻狗碰觸一下就弄死了。正因為害怕實驗物理學原故，雅谷褒梅式的神底肉體性所以也祇是一種幻想的想像的肉體性。總而言之，像一切神學學說一般，這個學說也是一種首尾倒置，也是一種矛盾。牠神化了自然界，神化了肉體性，卻又放棄了，否認了那使着這個肉體性成爲真正肉

體性的東西。你們若是要承認肉體性底真理，你們就應當張開感官，就應當承認感官底真理。但是你們祇承認了幻想底真理，神祕的非感性的思想和想像底真理；所以你們必須供認：你們在你們的神中不過神化了你們的幻想力和想像力罷了，雖然你們的神具有物質性和肉體性。器官是那樣的，這器官底對象也就是那樣的。我否定了感官，我也就是否定了感性事物，我也永遠祇是以一種精神的或想像的事物為對象了。

第十八講

對於以上幾次講演，我還有第四點補充和說明。我以前說過：站在唯理論觀點說來，我們有神和自然界兩個本質，兩個原因和影響方式，一個是直接的，歸功於實在和自然，一個則是間接的，歸功於神，恰像在君主立憲政制底下一般，那裏有二個權力，人民和君主，在統治着或在競爭着統治權；至於站在自然論和真正有神論觀點說來，則我們祇有一個本質，前者是自然界，後者是神；因此，唯理論同君主立憲政制一樣，都是不澈底的矛盾的騎牆的和猶豫不定的。但是，我必須指出底下一點，即在絕對信仰中，在信仰一個像專制君主般的神中，甚至在多神教中——人們一讀希臘羅馬歷史家和詩人底著作，便可明白，他們就是把神底活動和人底活動非常天真地聯繫起來的——早已有這個矛盾出現了，那裏不管人們如何認為祇有神底活動，但同時神以外事物仍然被認為具有獨立的活動。那裏所以早有這個矛盾出現，簡單因為：人無論如何信神，卻總不能壓下或拋棄他的自然的理智和人性。如此，人必然要承認神以外事物或本質具有原因性的獨立活動了。這話也適用於西方人，尤其日耳曼人；日耳曼人底最高概念就是自主，自由和獨立，倘若神以外事物都不能獨立活動，那他們必須否認自己有這些特性了。所以西方人以其與生俱來的聰明的獨立活動傾向阻止了他們的宗教，他們對於神的信仰，澈底發展去；至於東方人，則他們本性上是沒有甚麼東西可以阻止對於神的信仰之澈底發展的，他們因此剝奪了自己的自由和

理性，無條件地服從神所決定的命運，爲的恭維他們的神，說他不僅是最初原因，像聰明的自利的唯理論的西方人所說的他而且唯一原因，唯一能獨立活動和影響的東西。上次講演時，我已經從回教中舉出幾個例證了；固然，回教徒以及一般東方人，他們的哲學家 and 神學家，也有些人承認神以外事物能獨立活動的，但是反對的觀點卻佔據支配地位，或者表現東方人特色的地位。譬如回教正統派哲學家亞爾加澤爾（Algerzel）說（我徵引這段話來添加在以上所徵引的上面）：「神是整個自然界中唯一能發生影響的原因，由了這個原因，麻繩碰着火可以不致燃燒起來，同樣麻繩燃燒起來，可以無須碰着火。沒有甚麼自然進程，沒有甚麼自然法則；奇蹟和自然事實中間是沒有甚麼分別的。」所以西方的神學常受上述那個矛盾所困厄，即使在最謹嚴最虔誠信仰宗教的頭腦中也是如此。那個矛盾本來是含在神學本質裏面的；因爲既有了神，就無須有世界了，反之亦然。那麼這二個不能兩立的東西，怎麼能夠在其活動中融治和結合起來呢？神底活動取消了世界底活動，反之世界底活動也取消了神底活動。這事，如果是我做的，那就不是神做的，如果是神做的，那就不是我做的；既是這樣，就不是那樣。這裏怎能適用手段觀念呢？即認爲神假手於我去做事的這個觀念呢？既然是手段就不是獨立活動，二者是不相融治的。總而言之，如果承認神和世界同時存在，同時發生影響，那就要走到最無理的矛盾，最可笑的詭辯和狡詐，像神學歷史在所謂「神助論」中，即關於神在人底自由行爲內有協助作用之理論中，所充分顯示出來了的。試舉一個例：譬如信仰謹嚴的，因之足爲人模範的那個加爾文，就在他的基督教論中說：「基督教徒既然萬分確定地相信，世上沒有甚麼偶然的事情，一切都是依照神底安排而發生的，那麼他就應當將他的眼光永遠釘住在神上，把神看

做事物底超絕原因或最初原因，應當將那些從屬的原因安置於得當的地位。他就不會懷疑有個特殊的精細的神意監護着他，這神意除了那爲他快樂和幸福的事情以外是不會讓別的事情降臨到他身上的。所以，凡是使他幸福和滿他心願的事情，他就完全歸功於神，看神做唯一的原因，不管他的福利是經由人底服役而來的，還是依靠無靈魂的東西底幫助而來的。因爲他心裏這樣想：這一定是神，他使得他們的靈魂傾向於我，以此他們就變成了他對我的好意的工具了。所以當人從他人得到好處時候，還是崇拜和讚美神，把來看做這種好處之主要賜予者，至於他人，則他還是尊敬的，不過把來看做是他的服役者，神底意志要他感謝他們，神便是經過他們的手而造福於他的。」這裏，我們明顯看出，神學在這個問題上表現得如何可憐的了。如果神是他人給我的好處底最超絕的或最主要的原因，或乾脆說：原因好了（因爲惟有先行的原因纔是真正的原因），那麼我又爲甚麼要去尊敬他人，感謝他人呢，他們既然祇是神賜予我好處時所用的手段？這并不是他人底功勞，他人傾向於我，是神使之然，不是出於他們自己的心情，自己的本質；神也是能够不假手他們，而假手另外的人，甚至假手那要害我的人，甚至假手人以外的事物，甚至無須乎假手甚麼，而能够自己幫助我的。手段是完全不相干的東西，完全非本質的東西，完全不能够激起對牠的甚麼感恩，尊敬和愛，恰如那個缸子一般，當我十分口渴時候，人們拿這缸子盛水給我喝，但我祇能感謝這人，卻不能感謝這缸子。你們不要以爲這個譬喻是不切當的，聖經上說過，人比較神來說，恰像缸子比較那個製造缸子的人一般。根據這個例證，我們看出：神學在其與對於當作全能的影響一切的原因的神之信仰互相矛盾當中，祇好同人底自然感情和意識相妥協了，人本是將他的福利所從來的東西，看作福利底原因，

因而向之表示愛、尊敬和感謝的，我們又看出：神和自然界，愛人和愛神，是如何互相矛盾；神底影響和自然界或人類影響中間又是如何不用詭辯便不能結合起來。或是神，或是自然界；結合雙方的起中公作用的第三者，是沒有的。你們可以肯定神而否定自然界，即使你們不能否定自然界，即使非容許自然界存在不可，因為無論你們如何信神，你們的感官總要迫着將自然界存在告訴我們，你們至少也要否定自然界具有任何因果性，任何本質性，至少也要說自然界是純粹的假相，純粹的面具；——不然，你們便應當肯定自然界而否定：有個神存在，有個神活動於自然界背後，有個神假手於自然界以施行其影響。還有一層，倘使你們將神看做「善」底真正原因或乾脆說：原因（由為惟有真正原因纔是最初原因）；——那麼你們切莫否認：神也是「惡」底原因，他人或他物危害於人的事情也是起源於神的。但是有神論者否認這個澈底的結論，他們不能自圓其說地否認着。同一個加爾文，他一面將做好事的人祇看做是神底工具，一面又以爲底下的推論是荒謬和反神的思想，即是人們推論說：當一個刺客暗殺了一個正人時候，這個刺客也不過是執行神底決定和意志之工具罷了，因此一切罪惡都祇是經過神底安排和意志而發生出來的。可是，這乃是一個必然的推論。如果實在的自然的东西祇是手段，祇是神底工具，那麼無論做的是好事是壞事，都是如此的了。倘若你們否認：人做好事是由於自己的力量，是出於自己的心情，那麼你們也應當否認：人做壞事是由於自己的力量，是出於自己的心情了；倘若你們剷除了人底做好事者底榮譽，那麼你們也應當剷除了人底做壞事者底恥辱了；因為做壞事時也需要做好事時那麼多的力量和權威的，甚至還需要得更多些，但是照你們說來，一切力量，一切權威，都是神底力量和權威啊！可見，那是何等的可笑，同時又是何

等的惡毒，一方面抹殺人做好事功勞，他方面加上人做惡事的責任！但這就是神學底本質，或者人格化起來說，就是神學家底本質啊；他們對於神是天使，對於人則是魔鬼，他們將好事歸功於神，將壞事歸罪於人和自然界。一個人所做的好事固然不能完全歸功於他一人，固然不是完全出於他自己的意志，而是產生他和教育他那些自然的和社會的條件，關係和狀況之結果。但是，若是相信這些條件，關係和狀況，以及我在其影響之下生出來的傾向和意識，都是以神底目的和決定做基礎，那就是最粗鄙的和最迷信的爲我主義了。自然界底目的性，既然是人定的或寧可說神學家定的一種名稱，以表示自然界一切事物相互間那種內心的和無限的關聯；同樣，神底意志或決定，使人有了這樣或那樣傾向、衝動、才具和能力的，也不過是一種擬人說，一種人定的通俗名稱，以表示各人在其中變成爲現在這個樣子的那種關聯罷了。這個便是那個觀念或學說底唯一合理的意義，那觀念就說：人所以成爲現在這個樣子，并非由於自己的意志，而是由於神底意志或恩惠。神底恩惠正是人格化的偶然性或人格化的必然性，正是人在其中生成，生活和活動的那個聯繫被人格化了的。我之所以成爲我，祇是當作十九世紀底一個產兒，祇是當作在十九世紀時自然界底一個部分；因爲自然界也是變化着的，所以每個世紀有各自的世紀病，而我出生於這個世紀也并非由於我自己的意志。但是，正如我不能使我的本質從這個世紀底本質分離出來，我不能將自己設想做存在於這個本質以外又不依賴於這個本質一般，我也不能使我的意志離開這個本質；無論我願意或不願意，無論我知道或不知道，我總是安心於這個命運和必然性，來做這個時代中一個分子的；我之所以爲我，雖然是自然而然而然，不是出於我的意志；但同時仍夾有我的意志；我不能願望變成本質上不同的另一

個人；我能設想，我能願望，改變我們不相干的偶然的屬性，但卻不能改變我的本質；我的意志是依賴於我的本質的，我的本質卻不依賴於我的意志；我的意志隨着我的本質而轉移，即使我不知道，並不願意時候也是如此，但我的本質，即我的個性底主要性質，卻不是隨我的意志而轉移，即使我拼命這樣做，也是做不到。人底本質雖然不離開他的時代，他心裏當然仍可想念：倘使我能生在菲底亞（Phidias），紀元前五世紀時人，希臘最大的雕刻家。和柏里克列斯（Pericles），全時人，希臘政治家，他統治的時代被稱為希臘黃金時代。時代的雅典，那多麼好哩！但是這個想念祇是幻想，而且本身仍是受那生長我和教育我的時代本質所決定的，仍是受我的本質所決定的；雖然在幻想上把自己移置於另一個地方和另一個時代，但我仍然不能改變我這個本質。因為惟有在一個能感覺和瞭解古代雅典生活的時代中，而且惟有在一個由於自己本質而受古代雅典生活所吸引的人中，纔會發生出上面那種想念。而且即使我真的設想自己生活在雅典那個時候了，我也不能因此走出我的世紀，我的本質以外去，——這是不可能的，因為我祇是依照自己頭腦并在我的這個世紀意義之下來構想那個雅典，那個雅典祇是我自己本質底一幅畫圖，因為每個時代都是依照自己去構想過去時代。總而言之，人之所以為人，所以為他現在本質上所成的樣子，也是夾有意志在內的；他不能夠與他的本質剖分為二；甚至他在幻想中超出自己本質以外去的那種想念，也是受自己本質所決定的；那種想念無論表面上離開自己本質多麼遠，仍是要回歸自己本質來，譬如向高空拋擲的石子總要回到地面來一樣。由此可見：我由於獨立活動，由於自己工作，由於意志努力，無論變成了甚麼樣子的人，我之所以為我，我之所以變成我，仍然祇在同這人，這民族，這地域，這世界，這自然界相聯

繫當中，仍然祇在同這環境，這關係，這狀況，以及構成我的傳記內容的這些事變相聯繫當中。這個便是做那個信仰基本的唯一合理的意義，那信仰就說：人之所以爲人，并非僅僅由於自己，由於自己的功勞和努力，而且是由於神。但善既然不是僅僅歸功於我，惡也就不能僅僅歸罪於我了；我做下這個錯誤，我具有這種弱點，這并非是我的責任，至少不是我一個人擔負的責任，這也是我從開始接觸起的那種社會關係，那些人底責任，也是生長我和教育我的那個時代底責任。正像各世紀有各自的世紀病一般，各世紀也有各自的流行的罪過，即對於這個或那個流行的傾向，這些傾向本身并非不是壞的事情，不過因爲過分了，因爲壓抑了其他有同等權利之傾向了，纔變成壞的或罪過的事情。這話絕不是取消了人底自由，至少不是取消了那種合理的建立於自然界上的自由——這種自由是當作自主、勤奮、學習、教育、自制和努力而表白出來的；因爲我在其中生長起來的那個世紀環境，關係以及自然條件，并非不是甚麼神，并非不是甚麼萬能的東西。寧可說，自然界是將人交付給入自己的；自然界不幫助人，倘若人不自己幫助；自然界讓人沈到水底下去，倘若人自己不會游泳；但是神是不會讓我沈到水底下去的，即使我沒有用自己的力量和技藝維持在水上的話。古代人已經有一句諺話，說：「祇要神願意，你也能够在 一根燈草上而游泳。」甚至動物也必須自己去尋找生活資料，也必須使用一切可能的力量直至找到食糧爲止；一條毛蟲找到適合於牠的樹葉時候，一隻鳥擒住了一條蟲或一隻其他的鳥時候，不知道受苦了多少困苦。但是 一個神卻轉免了人甚至動物底自己努力，因爲他照顧他們，他是主動者，他們則不過是受動者罷了。譬如鳥鴉奉了上帝吩咐「早晚送給以利亞」(四三)，見舊約列王記上第十四章第四節至第六節。「叨餅和肉。」但是「誰給鳥鴉以

食物呢？」上帝，「他餵養動物，」像在詩篇和約伯記中所說的，他「餵養那些呼喊他的小烏鴉。」所以人以及一般個體底合理的自由，獨立和自主，是可以和自然界相融洽的，卻不能與一個先知一切先定一切的全能的神相融洽。在神學中，被創造者之獨立活動和自主影響，與他們那個唯一的或主要的能動的神不能並立，因此造成了無數使人噁心和昏腦的矛盾，困難和詭辯，——所有這些可見就消滅了或至少可以解決的了，倘若人們拋棄了神而代之以自然界。

有神物者，將道德上的惡歸罪於人，祇將善歸功於神；同樣，他們也將物理上的惡，自然界中的缺陷，一部分直接地，一部分間接地，一部分明白地，一部默認地，歸罪於物質，於自然界底不可避免的必然性。他們說：倘若沒有這個惡，那也就沒有這個善了；倘若人不饑餓，那也就沒有吃飯底享樂和衝動了；倘若人不會跌斷腿，那也就沒有骨頭，因而不能走路了；倘若人受傷時不覺得痛苦，那也就沒有自衛底衝動了；所以皮層上的傷痕是比較深刻的傷痕要痛苦得多。所以，他們接下去說，那是愚蠢的念頭，倘若無神論者拿生活上的惡，煩惱和痛苦，做證據，來否認有個善的聰明的和全能的創造者。不錯，倘使沒有這個或那個惡，也就不能有這個或那個善，但這個必然性祇可以對自然界說的，卻不能對神來說。神既然像有神論者所設想的，是有幸福而無不幸，有圓滿而無缺陷，那麼由此必然要發生一種觀念，以為神能够做出無惡而有善的事情，能够創造一個沒有一切苦惱和缺陷的世界了。所以基督教徒相信，未來有個世界確實是這樣的，那時無神論者引來證明世界不是起源於神的種種現象確實是不存在的了。其實，古代基督教徒早以為伊甸樂園就是這樣一個世界了。如果亞當能保持着他從上帝之手所得來的

那種無罪和圓滿狀況，那麼他的身體就可以永劫不毀也不會受傷，一般自然界也可以免除現時所見的一切苦惱和缺陷。有神論者拿來替世界底惡——這裏說的，是自然的惡，不是社會的惡——辯護的種種理由，祇有當人們把自然界想做事物存在之基礎，想做最初原因時候，纔能成立，若是承認神為世界創造者，就不能成立了。一切神正論，一切替神做辯護的學說，可見事實上是以前那個獨立的自然界為其基礎，無論自覺地或不自覺地；這些學說都是拿自然界底本質和影響來限制神底活動，神底全能，又都是拿祇出身於并適合於自然界的那個必然性觀念來限制神底自由，即神能夠創造一個完全與此不同的世界之自由。這一點，在流行的神意觀念中尤其表現得明顯。譬如巴黎大主教一八四六年公布一封信，要求一切信教的人都來祈禱：「在選舉教皇時候不至有甚麼外來的影響違反了上帝底目的。」又如普魯士國王一八四九年一月也公布了一條軍令，裏面有幾句話說：「去年倘若沒有上帝幫助，普魯士是要給煽惑和叛變所毀滅的；在去年一年中，我的軍隊不僅保持了舊的榮譽，而且收穫了新的榮譽。」但是上帝底目的能為外來的影響所違反，這樣的上帝也太懦弱可憐了！不用刺刀和榴霰彈，便沒有力量，便不能成功，這樣的上帝又能幫助甚麼呢？需要軍事勢力來維持自己，這怎麼可以叫做全能呢？與普魯士國王軍隊共分光榮，這樣的上帝又是一個甚麼東西呢？你們可以像古時有神論者和基督教徒那樣，將光榮獨歸上帝，他們相信，上帝不用刺刀和榴霰彈就可幫助人，人們祇靠祈禱便能戰勝敵人，祈禱，即宗教力量，亦即神底力量，乃是萬能的；——不然，你們便須將光榮獨歸物質勢力和手段之頑強性，幫助人底祇是這些勢力和手段。

我們根據這幾例——這類的例本是多到不可勝數的——就可以看出：近代信神的人，自身又是何等的無神，他們事實上是如何降低并否定他們的神，因為他們一方面口頭讚美他們的神，一方面又給予物質、世界和人，以一種不依賴於神的獨立權威和影響，至於他們的神則祇擔任一個無所事事的旁觀者或監察者之職務，至多在非常困難時候纔出來做個一時救助者罷了。「神底幫助」「神底救援」這類普通稱謂早已表現出神和自然界間這種可厭的分歧了；因為幫助我、救援我的人并未曾消除我自己的活動，他不過扶持着我，不過分任了我的一部分工作和負擔罷了。那是何等可鄙的觀念，即是人們相信有個神存在，同時又剝奪了——至少事實上——神底全能，拿自然界和人底權力與神底權力並排起來，而且借助於前者來維持後者。倘若有個眼睛監護着我，那我自己生着眼睛有甚麼用處呢？倘若有個神照顧我一切，那我為甚麼還要照顧自己呢？倘若有個仁慈而又全能的東西存在，那我要有限的自然手段和力量做甚麼用呢？然而我不願責備西方人，說他們沒有將宗教信仰在他們的實踐上澈底發揮出來，說他們反而隨意抹殺了他們的信仰底結論，即是在事實上，在實踐上，否定他們的信仰。因為我們的一切進步，一切發明，都祇感謝於這種不澈底，這種實踐上的反信仰，這種本能上的無神論和為主義的；而這一切進步和發明，又是使基督教徒有別於回教徒，西方人有別於東方人的東西。凡是將自己交付於神底全能的人，凡是相信一切發生和存在的事情都是由神底意志而發生和存在的人，他就永遠不會想法去消除世界底缺陷，無論自然底缺陷（這裏是指那些可以消除的自然缺陷而言，因為有些缺陷譬如死是無論甚麼藥品都消除不了的）或社會的缺陷。加爾文在上面屢次引過的那部書內說：「各人所處的地位都是神所指定

的。所以所羅門拿着「命運落到懷中來，但命運落下是隨神意所願的」這話叫窮人忍耐着，因為窮人不滿意於他們的命運，企圖擺脫神加在他們身上的重擔。另一位先知詩篇底作者，也是這樣責備那些無神的人，他們將某些人佔取高位，某些人沈落泥塗這事實，歸功於各人的才能和幸福。「這本是那種信仰之一個必然的結論，這種信仰不僅是理論上的，而且是實踐上的，不是虛偽的，而是真實的。有幾位教父甚至以為剷去自己的鬍子，便是批評神底事業，便是無神的行爲。完全不錯！鬍子是神底意志和目的所造成的，因為最微細的事情也是不離於神底意志和目的。倘若我剷掉了鬍子，那我就表示一種不滿，我就是間接責備這鬍子底創造者，我就是起來反抗他的意志；因為神說「要有鬍子！」當他讓鬍子生長出來時候，我則說「不要鬍子！」當我剷掉鬍子時候，原來怎麼樣，就讓他怎麼樣，——這便是以為有個神治理世界，一切都是依照神底意志而發生和存在的，這個信仰之必然的結論。對於原有事物秩序之每一種私意變更，都是一種有罪的革命。恰像在專制君主國中，甚麼都不讓民衆動手，一切政治活動都由國家包辦一般，在神底宗教中，祇要神還是一個絕對的無限的制東西時候，也是沒有甚麼事情留下給人做的。路得在他對於所羅門傳道書的註釋中說：「所以，這是最好的和最高的智慧，即是將一切都交付於神去支配和管理，一切不公平的或使虔誠信仰的人感受痛苦的事情，也都交付於神，他終能恰切而公道地補救過來……因此，倘若你願意有快樂，和平和好的日子，你就等候着罷，直至神賜給你們。」然而，上面說過，基督教徒依照西方人尤其日耳曼人底精神和性格，為他們和我們的福利起見，是要拿人類獨立活動來限制他們從東方得來的宗教信仰和觀念，使之不至澈底發揮出來的；當然因此，他們的宗教，他們的神學——他們現今至

少在理論上仍將抱住宗教和神學——也就變成最愚蠢的矛盾，不徹底和詭辯之交織物了，就變成信仰和不信，有神論和無神論之不可容忍的和全無個性的混合品了。

第十九講

據有神論者旅行家告訴我們說，堪察加人有一個最高的神，他們稱他爲古特卡（*Кутка*）并以爲天地就是他所創造的。他們說，無論甚麼東西，都是他所做成或從他發生出來。但他們以爲自己是比神聰明得多的，而且以爲沒有人比他們的古特卡更愚蠢了。他們說，倘使古特卡是聰明和懂道理的，那他就會把世界創造得更好些，不會安置了那麼多不可逾越的高山和危崖，那麼多湍急的河流和猛烈的暴風。所以當他們冬天爬上爬下一個高山時候，他們禁不住向古特卡破口大罵。一個唯理論著作家，對這件事情發表意見說：「他們這樣愚蠢，我們覺得很奇怪。」但我一點也不覺得奇怪；我反而驚奇：基督教徒那樣沒有自知之明，看不出他們本質上同這些堪察加人並沒有分別。他們和堪察加人之分別，祇在底下一點，即他們不是拿罵詈的話，像堪察加人一般，而是拿行爲，來表示他們對於自然界的粗暴和蠻橫之氣憤的。基督教徒剷平了山或至少開闢一條可以行走的舒服道路通過山去；他們建築隄防以抑制湍急的河流，或浚通這個河流；總之，他們照自己的意識，爲自己的利益，盡自己的力量，去改變自然界。這種行爲，每一樣都是對自然界的一種批評。我不會去剷平了山，倘使我預先不氣憤山之存在，預先不厭惡牠，咒詛牠；當我剷平牠時候，我不過將對牠的咒詛轉變爲行爲罷了。猛烈的暴風也是堪察加人咒詛創造者的一個因由，基督教徒現時固然還未曾發現直接的方法以對付暴風，因爲空界是最少爲人所認識和支配

的，但是基督教徒仍然知道使用文化給他們的其他的方法，以防禦氣候底惡影響而保衛自己。聖經上雖然說過：「你要留在故鄉，安心過活。」基督教徒還是旅行到溫泉區域以及氣候更好更適宜於他們身體的地方去，當然是當「神意」給了他們旅行底手段時候，他們纔能這樣旅行的。倘若我離開一個地方，那麼我就是事實上厭惡和咒詛這個地方；我這樣想，或者這樣對自己說：這裏是個完全可咒詛的地方，這裏我再不能住下去了，這裏我就要毀滅了，那麼走開罷！一個基督教徒離開他的故鄉，無論是暫時的或永久的，他總是在實踐上否認他對於神意之信仰；因為正是神意安置他在這個地方的，這個地方氣候如此不舒適，如此有害於身體，神意還是選擇來和預定來做他的最適合的生地，不管那個氣候，或寧可說正為那個氣候。神意本來是無微不至的，本來是遍及於特殊和個別的。唯理論的有神論者所設想的那種祇及於全類，於普遍，於一般自然法則的神意，不過名義上是神意，事實上并不是。倘使我離棄了神意安置我的那個地方，倘使我剷平了這個山，牠恰是神意安置於這個地方并使之這麼高的，倘使我建立提防以抑制這個湍急的河流，牠恰是由於神意纔會這樣湍急的，——那麼我就是用我的實踐的活動否定了我的宗教理論和信仰，否認了：凡是神做的都是做得好的，聰明的，無可非難的，不需改良的——這句話；因為神所做的一切，并非做個大綱就算了，并非僅僅一般地做，而是無微不至地做。如此，我怎麼能夠改弦更張呢？怎麼能夠使神底目的屈就於人底目的呢？怎麼能夠拿人底權力去對抗那表現在河流湍急和山嶽偉大中的神底權力呢？倘若我要拿行為來證明我的信仰，我便不能這樣做。據希羅多特說，克尼德（Cnidus）人打算掘開一小片地上，使得他們的國家成為完全的島，但德爾菲神廟女祭司拿底下二句詩阻止他們做這件事：

事：

不要去填高，也不要去掘通那個土腳。

宙士會做成一個全島，倘使他心裏要。

當羅馬提議開掘支河以疏通泰柏河，爲的防止這大河流域泛濫時候，雷丁內（The Reafer）便起來反對——據塔西特（Tacitus）底編年史說——他們說：「自然界」（這裏顯然是「神」的意思）安置下河流底出口，路程和發源時候，本是爲人類利益着想的。一切文化手段，一切人類底發明，爲的防禦自然界底橫蠻而保衛自己的，譬如避雷針之類，因此都被澈底的宗教信仰指責爲侵犯了神底權限，我們現在這個時代還是如此。當發明硫酸醚并用來做一種外科麻醉劑時候，據一個極誠實的人告訴我，說厄爾蘭根大學（一個新教大學）底神學家就起來反對，尤其反對拿這迷藥用在孕婦難產上面，因爲聖經上說過「你生產兒女必受苦楚」（見創世紀第三章第十六節）。可見生產時的苦楚乃是上帝底明白命令，上帝底意志決定。你看，神學的信仰，使得人變成如此地蠢笨，同時有如此地惡毒！但是我們還是拋開新教的大學和神學家而回到堪察加人去罷，堪察加是有更多的理智的。因爲他們把創造者很恰當地看做沒有理智的和愚蠢的東西，這個創造者造下了障害人類文化的峻險的高山，毀壞田園的湍急的河流，以及猛烈的暴風，自然界本是盲目的和無理智的，牠所以存在和牠所做的事情，本來沒有目的，知識和意志，而是必然如此的；或者，倘若我們將人也算在自然界以內（人本來也是自然界底創造物），我們也可以說：自然界祇是以人底理智爲其理智。不錯，惟有人纔以其結構和教育在自然世界上蓋上

了意識和理智之烙印，惟有人在時間過程中纔漸漸改變地球爲一個合理的適合於人的住居所，而且以後還要改變得比現時更合理些，更適合於人些。人類文化甚至能改變自然氣候。試想現時德國是甚麼樣子，從前凱撒時代的德國又是甚麼樣子！可是，人類對於自然界所做的這種偉大的改造，又怎能與那對於超自然的神意之信仰相融洽呢？神意是造作一切的，人們對於神意之觀念又是說：「神看着他所造的一切東西，而且看出造的都是很好的。」

再說第五點。我上面說過的一句話。我還須加以若干解釋。我說過：人們企圖過拿自然界中這類現象來證明有個神意存在，即是生物能夠防止或避免自然界中原有的或必然的禍害。人們尤其是拿動物禦敵的武器和人類及動物身體上器官底保護機能，作爲有個特殊神意之證據。譬如說：「眼睛有睫毛保護着，免得有害的質料飛進去，有眉毛保護着，免得額上的汗珠流進去，有眼骨保護着，免得受了傷害，又有眼皮保護着，能整個遮蓋起來。」但是爲甚麼沒有東西保護眼睛，使得拳打，石擲或其他有害於視力之影響，不至損害了眼睛呢？因爲眼睛底創造者并不是甚麼全能和全知的東西，并不是甚麼神。倘使一個無所不見的眼睛和一隻無所不能的手，來創造眼睛，那麼眼睛一定能夠避免一切可能的危險了。但是眼睛底創造者，在創造眼睛時候，并未曾想到石擲，拳打以及無數其他的有害影響，因爲自然界根本就不會思想，因之也就不會先知那些對於某器官或某生物的危險，像神一般。每個生物，每個器官，祇是防止一定的危險，一定的影響以保衛自己的，而這種保衛又同這個器官，這個生物底一定性，是一個東西，乾脆說同牠們的存在是一個東西；沒有這種保護，牠們簡直是不能存在。凡是應當存在的東

西，必然有其藉以存在的手段；凡是應生活和要生活的東西，也必然能夠維護其生命以抵禦敵方底攻擊。生活就是戰爭，就是戰爭，所以既有生命，同時就有了維護生命的武器。因此，倘若將武器，將保護手段，單獨提出來說，并拿來作為神意存在之證據，——那就是愚蠢的念頭了。生命如果是必然的，那麼維護生命之手段也是必然的了。有了戰爭，就有了武器；沒有無武器的戰爭。所以，倘使人們看見某器官，某生物底保護手段而覺得奇怪，那也必須以這器官，這生物底存在為奇怪。可是，一切這些保護手段都是受限制的性質，而且與某器官，某生物底本性是一個東西；但正因為牠們與某器官，某生物底本性是一個東西，所以牠們不能作為證據，證明有個含有目的和意志的創造者存在；又正因為牠們是受限制的，所以牠們也不能作為證據，證明有個全能的和全知的神存在，因為一個神是要保護某器官，某生物，以抵禦一切可能危險的。每個生物都在一定條件底下形成起來，這些條件并未含有多過於產生此生物以上的東西；每個生物都設法盡力維護自己，都設法盡其受限制的、本性所能容許的一切能力，以保持自己；每個生物都有一個自衛本能。這個自衛本能卻同某器官，某生物底個體性是一個東西；動物底武器和器官上的保護機能，乃是從這個自衛本能生出來的，而不是一個全能和全知的東西所造成的。

最後我還要說一點，我還要提起有神論者反對過去無神論者或自然論者的一種意見。過去無神論者或自然論者，認為人和動物是從那個沒有神的自然界發生出來，但是他們理由說得不甚充足。有神論者反駁說：自然界從前還沒有動物和人時候既然能夠憑空造出人和動物，那麼現在為甚麼不會這樣做呢？我可以回答：因為在自然界中各有各的時代；因為自然界無論做甚麼事情，須待一切必需的條件都具備時候，纔能做得出來；所以倘

使從前發生過的事情，現在再不發生，那必然是由於從前有的條件，現在沒有。但是能夠有這樣一個時候，那時自然界做出這個事情，那時舊的物種，舊的人死滅了，新的人，新的物種發生出來。爲甚麼現在不再發生這個事情？——這個問題，在我看來，就像人們問我：這株樹爲甚麼祇在秋天結果，祇在春天開花？爲甚麼不能一年到頭開花和結果？或者，這隻動物爲甚麼祇在這個時期交尾，爲甚麼不能一年到頭交尾和懷孕呢？惟有個體性，惟有一次性，纔是地球底——許我借用這字眼罷——「鹽」（見第十一講註）。纔是自然界底「鹽」；惟有個體性纔是生產和創造之原理；惟有地球，惟有地球公轉底完全個別的條件和關係，自從那時以後再未發生過的，纔造成了有機生命，至少最近的地質上大變動以後存在於地球上的那些有機生命。即使人或人底精神，也不能時時刻刻建立新奇的事業；不能的；人底全生命中，惟有一個時期，惟有那個最幸福，最順利的時期，亦惟有那些生活事變，生活契機，生活條件，以後再未曾有的，或雖有，至少沒有原來鮮明的，——惟有在這些情況底下，人纔能建立他的新奇的事業；至於在其他情況底下，則他惟有重覆，惟有依照普通的慣常的延續方法發揮他以前所建立的新奇事業而已。

做過以上這幾點補充之後，我便結束了關於自然界的一部分。以此我就完成了我的任務底上半部了。我的這部分任務，就是要證明：人不是導源於天，而是導源於地，不是導源於神，而是導源於自然界；人必須從自然界開始他的生命和思想的；自然界絕不是一個與牠不同的東西之一種效果，而是像哲學家所說的，以自己爲原因；自

然界絕不是甚麼被創造的，被製作的或簡直無中生有的事物，而是一個獨立的，祇由自己可以說明的，祇從自己派生出來的東西；有機物、地球、太陽等等底發生，即算牠們確是發生出來的罷，也永遠祇是一種自然的過程；爲了明瞭牠們的發生起見，我們不應該從人，從藝術家、從工匠、從那以自己思想構造世界的思想家出發，而應該從自然界出發，像古代民族一般，他們依照其正確的自然本能，在其宗教的和哲學的世界發生說中，至少是拿一種自然過程，拿生產過程，作爲世界底原型和創造原理；像植物從植物，動物從動物，人從人發生出來一般，自然界中一切東西都是從同類的相似的質料發生的；總而言之，自然界并非從精神出來，并不能拿神來解釋，因爲神底一切屬性，凡顯然不是屬於人性的，本身都是從自然界抽象出來和派生出來的。雖然顯而易見，自然界感性的形體的事物不能從一個精神的即抽象的東西派生出來，然而我們身上總歸有個東西，迫得我們去相信這種派生。使得這種派生表現出是自然的，甚至必然的，而且反對我們把自然的感性的形體的事物設想爲最初的原始的不可逾越的事物，甚至還產生出那種信仰，那種觀念，認爲世界，自然界，乃是精神底一種產品，甚至是從虛無中發生出來的。但是，當我指出：人從感性事物抽取出一般東西，然後拿這個一般東西作爲感性事物之基礎和前提時候，我就已經駁斥了并說明了上面那種見解了。所以，這是人底抽象力及與之有關的幻想力（因爲人惟有經過幻想力作用纔使抽象的一般的概念獨立化起來，纔將這類概念設想爲實物，爲觀念），決定了人，使他超出感性事物以外去，并從一個非感性的抽象的東西去伸引形體的感性的世界出來。但那是愚蠢的，倘若將這個人類主觀的必然性當作客觀的必然性，倘若因爲人從感性的高昇到非感性的即被思想的抽象的一般的以後又從這一般

的抽象的下降到具體的來并認爲具體的是從抽象的產生出來，便推論說，事實上具體的也確是從抽象的產生出來。這樣的推論是首尾倒置的，我們從底下一點就可以明顯看出，即是：人們爲着能够說明形體的物質的東西是從精神發生起見，就非求助於那個關於無中造有的空洞而虛幻的觀念不可。可是，當我說：世界是從虛無中創造出來時候，我這話簡直沒有說出甚麼意思；這個虛無不過是一個遁辭，用來逃避：精神從何處得來非精神的物質的形體的質料以創造世界那個問題罷了。這個虛無雖然從前也是一個信條，同神底存在一般地神聖，可是其實不外是幾世紀來愚弄人類的無數神學底和教士底騙局中間的一個。倘若人們拿神本身來代替這個虛無，人們又可以逃避這個虛無問題，像雅谷褒梅和黑格兒所做的，他們不說神從虛無中創造世界，而說神從自己，從那當作精神的物質之自己，創造世界。可是，我以前某次講演（見第十七講第三點補充意見）已經說過：這樣做，仍然沒有前進一步；因爲精神的物質，神，又怎樣能够造成實在的物質呢？所以，無論人們如何發明種種神學的和思辨的騙局，使得大家相信世界是從神派生出來，底下一點仍是不可動搖的，即是說：那個使感性事物成爲感性事物，使物質成爲物質的東西，乃是再不能從神學上和哲學上去推演的東西，乃是非派生的東西，乾脆存在的東西，祇靠自身而成立而瞭解的東西。說到這裏，我便完成了我的使命底第一部分了。

現在，我來進行我的使命底第二部分，即最後部分；這後半部使命就是要證明：那與自然界不同的神，不是別的，也正是人底固有的本質，正如我在前半部使命中指出：那與人不同的神，不是別的，正是自然界或自然界本質一般。或者可以這樣說：以前我要證明，自然宗教底本質是自然界，在自然界和自然宗教中啓示和表現出來的不

是別的正是自然界自身；今後我則要證明，在精神宗教中表現和啓示出來的，不是別的也正是人類精神底本質。在開始講演那幾次，我已經說過，這回講演，我將撇開宗教上次要的差異不論，祇提出兩個重要差異或對立來說，即祇說起：自然宗教和人類或精神宗教間，異教和基督教間之差異或對立。所以，我現在就離開了自然宗教或異教底本質，而說到基督教底本質來。但是在未曾說到基督教底本質以前，我必須先說一說過渡的階段，先說幾句關於人何以要離開自然界，何以要回轉到自身來，何以不在自身以外而在自身以內尋求他的幸福；我必須先發揮幾個要點，這些要點不僅與精神宗教有關，而且與自然宗教有關，亦即與宗教一般有關，而且在瞭解宗教本質上是非常重要的，這些要點，依照人在語言和思想上所經歷的連續進程，現在至少可以完全指點出來了。

自然界是宗教底第一個對象；但是當自然界受人崇拜時候，人并不拿牠看做像我們所見的自然界，而是拿牠看做一種似人的或簡直人性的東西。人站在自然宗教觀點上崇拜太陽，因為他看見一切都是依賴太陽的，沒有太陽無論是植物動物或人都不能存在；但是倘若他沒有將太陽想像做一個活物，自願在天上運行着，像人一般，倘若他沒有將太陽底影響想像做是太陽出於純粹好意而自願送給地球的禮物，那他就不會去崇拜太陽，去向太陽祈禱。倘若人用着我們看自然界時所用的眼睛，恰如其實地去看自然界，那麼宗教崇拜底一切動因都要喪失無存了。驅使人去崇拜某個對象的那種感情，顯然是以這個觀念為前提，即人認為這個對象并非無感覺的，牠有感情，牠有一顆心，而且有一顆能感和人類事務的人心。譬如希臘人拿着犧牲祭品向風祈禱，祇因為他們把風看做是與他們一同反對波斯人的戰友，是他們的同盟者。雅典人尤其崇拜波勒亞斯（Boreas），即北風，祈求牠

的幫助，但據希羅多特所說，他們也是將北風看做親近他們，甚至與他們有親屬關係的東西，因為牠的妻就是他們的國王厄勒希推斯（Erechon）底女兒。但是，究竟有甚麼力量使得一種自然對象轉變為人性的東西呢？是幻想力！幻想力使得一件東西在我們面前表現出與本來面目不同的樣子；幻想力使得人在一種令理智昏迷和眼睛炫惑的光輝中去看自然界，人底語言就稱這光輝為神性，為神；可見，幻想力給人類造成了神，我已經說過，「神」「神性」這類字眼起初乃是普通名詞而非固有名詞，「神」這個字起初不是主語而是述語，即不是本質而是屬性，這屬性得適合或應用於那在幻想光輝中對人現出神性的，給人以所謂神性印象的每個對象。所以每個對象都能够成爲一個神，或者（這是一樣的）成爲宗教崇拜底一個對象。我說：這是一樣的，神也好，宗教崇拜底對象也好；因為除了受宗教崇拜以外，沒有別的東西可以作爲神性之特徵；一個神，就是一個受宗教崇拜的東西。但是，一個對象，惟有在牠成爲幻想力底一個本質，一個對象時候，牠纔被人拿來做宗教崇拜底對象。

第二十講

每個對象不僅可以，而且確實被人尊奉為神，或者（這是一樣的）做了宗教崇拜底對象。這個觀點便是所謂庶物崇拜底觀點；站在這個觀點上，人不用任何批評和判別，將一切可能的對象和事物，不管是自然產物或人工製品，都尊奉為神，譬如塞拉雷翁內（Sierre Leone）地方的黑人便選取獸角、蟹螯、指甲、細石、蝸牛殼、烏頭、草根、做他們的神，拿來放在一個袋裏，掛在頸子上面，還裝上玻璃珠及其他飾物。（見巴斯特霍謨——野蠻人之認識）

「奧塔海德（die Otahite）人崇拜歐洲船底國旗和旒旗，馬達加斯人尊奉算學儀器為神，東耶克人拿一隻雕有熊像的錶，倫堡地方出產的，當作宗教崇拜底對象。」（邁涅爾——一般宗教批評史）但是甚麼力量使得人尊奉蝸牛殼、蟹螯、國旗和旒旗為神呢？是幻想力！人底知識愈缺少，他的幻想力就愈強大。野蠻人不知道一隻錶、一幅國旗、一件算學儀器，是個甚麼東西；他們因此幻想以為這些是與其實在樣子不同的東西；他們把這些做成了幻想的東西，做成了靈物，做成了神。可見宗教及其對象即神，其原因或根源就是幻想力。基督教徒拿「信仰」這字來表明理論上的宗教能力。在他們看來，「宗教的」和「信仰的」是一個意思，「不信」和「無神」或「無宗教」是一個東西。但是我們如果更進一步去研究：「信仰」這字究竟表示甚麼意思，那就可以看出所謂「信仰」不外就是幻想力了。路得，他在這方面是最大的權威者，他是德國最大的宗教英雄，「德國底保羅使徒，「像

人們所稱他的，——他在他的摩西第一書註釋裏說過：「信仰實在是萬能的……對於信仰的人，一切事物都是可能的。因為信仰可以化無爲有，可以使不可能的事情變成可能。」但是信仰底這個萬能，不外是幻想力底萬能。基督教信仰，至少路得派信仰，其儀式就是洗禮和聖餐。洗禮底材料是水，聖餐底材料是酒和餅；但對於信仰說來，洗禮底自然的水乃是一種精神的水，像路得所說的，餅乃是救主底肉，酒乃是救主底血，換一句話說：幻像力纔使得酒變了血，餅變了肉。信仰相信奇蹟，信仰和奇蹟信仰本是一個東西；信仰并不受自然界法則所支配；信仰是自由的，不受限制的；信仰相信一切都是可能的。「上帝還有甚麼事情不能做到麼？」但是這個不受任何自然法則所支配的信仰力或神力，正是幻想力；對於幻想力說來沒有甚麼不可能的事情。信仰着那不可得見的東西，聖經上說：「信仰不是人看得見的東西底事情，而是人看不見的東西的事情。」但是幻想力也不是人看得見的東西底事情，而是人看不見的東西底事情。幻想力祇是從事於那些業已過去或尚未到來的東西或事情，至少不是從事於眼前的東西或事情。路得在上面引過的那個註釋中說：「信仰直接附着於那尚屬烏有的事物，一直等候到一切形成出來爲止。」他在他的路得書中引過的另一地方又說：「信仰所注目的本是未來，而非現在。」所以，信仰者現在雖然過得不好，也不頹喪的；他希望一個更好的未來。但幻想力底主要對象也正是未來。過去雖然也是幻想底一個對象，但不像未來那般使我們關心，那般引起我們的興趣；因為過去已經落到我們背後了，是無可改變的了，是過去的了。我們爲甚麼還要那般關心過去呢？但是在我們前面的未來，則是另一回事。關於這點，路得底話自然是完全對的，當他責備那些對於未來沒有信仰的人說：人若在目前沒有看見任何出路，那他是要失望的，

因爲今天并不是最後審判底日子，現在并不是歷史底末日。無論目前狀況如何愁慘，仍是能够變成完全不同的另一狀況的。這話對於社會上和政治上事情說來，對於關係全人類的事情說來，尤其的確；因爲個人倘若對於改進或改變沒有希望，倘若「以失望爲義務」，那他當然要遭逢不幸的了。

基督教徒說：神不是感性底對象；神不能被看見，也不能被感覺到；但神也不是——至少信仰謹嚴的基督教這樣說——理性的對象，因爲理性祇是建立在感性上面；神不能被證明，神祇能被信仰；或者可以這樣說：神不在於感官中，也不存在於理性中，神祇存在於幻想力中。路得在他的傳道集中說：「我時常說，人自己怎麼想，神就怎麼獻身在他面前；當你想神和信神時候，你就有了神。凡是在自己心裏將神描畫做仁慈的或嚴厲的，甜蜜的或酸苦的，那他就有了像他所想的那般的神。你若是設想神氣憤你，不要你，那他就真地反對你；你若是能够說：我知道神要做我的仁慈的父親等等，那也就是這樣對待你。」他在對於摩西第一書的傳道錄中又說：「我們怎樣感覺他，他就是怎樣對待我們。你若是設想他是易怒而苛刻的，那他就是苛刻的。」他在彼得後書的註釋中也說：「你若是認他做一個神，他就如同一個神對待你。」這話就是說：神恰如我所信仰的，恰如我所幻想的，或者神底性質依賴於我的幻想力底性質。但是對於神底屬性如此，對於神底存在也是如此。我若是相信有個神存在，那就有個神存在，即有神爲我而存在；我若不相信有個神存在，那就沒有神存在，即無神爲我而存在。總而言之，一個神就是一個想像的東西，就是幻想力底一個產物；因爲幻想力是詩底主要形式或機關，所以人們也可以說：宗教就是詩，神也就是詩底產物。

當人們將宗教當作詩來瞭解，來表明時候，很容易做出這樣的推論，就是說：誰拋棄了宗教，即誰將宗教消解於其根本成分之中，誰也就是拋棄了詩，拋棄了一般藝術。事實上確也有人根據我對於宗教本質的解釋而做出上面那種推論；他們雙手捧着頭驚嚇起來，他們以為我的學說給人生帶來可怕的荒涼，因為牠從人類奪去了一切詩意的奮躍力，牠將詩連着宗教一起毀壞了。但是，倘使我要在我的敵人醜賴我的意義之下去拋棄宗教，那我就不是瘋子了。我并不拋棄宗教，并不拋棄宗教底主觀的即人性的原素和根據，并不拋棄感情和幻想，并不拋棄要將自己內心對象化和人格化出來的那種衝動，語言和情緒底本性已經含有這種對象化和人格化了；我也不拋棄那種需要，即要把自然界人格化，要把自然界做成宗教哲學上詩意的觀點之一個對象，但祇能按照那適應於自然科學告訴我們的那個自然界本質的一種方式去人格化自然界，去拿牠作為那種對象。我不過拋棄宗教底對象，或者以往的宗教罷了；我僅僅要人不再將他的心附着在不適應於他的本質和需要的那些事物上面，那些事物，他祇能違反自己而去信仰和崇拜的。當然有許多人把詩和幻想祇聯繫於傳統宗教之對象，他們因此以為拿去這些對象也就是拿去一切幻想了。但是「好多人」還不是一切的人；而且好多人認為是必需的東西，不見得本身就是必需的東西，現在是必需的東西，不見得永遠都是必需的東西。人生，歷史以及自然界，不是有足夠的詩底材料供給我們麼？畫家不拿基督教對象來做畫題，難道就沒有其他可供圖繪的材料麼？我並沒有拋棄藝術、詩、幻想；我反而祇在宗教不是詩而是庸俗的散文之下去拋棄宗教。說到這裏，我們對於「宗教是詩」這句話，須加以重大的限制。不錯，宗教是詩，但是有一點與詩，與一般藝術不同，便是：藝術認識牠的製造品底本來

面目，認識這些正是藝術製造品而不是別的東西，宗教則不然，宗教以為牠幻想出來的東西乃是實實在在的東西，藝術并不要求我將這幅風景畫看作實在的風景，這幅肖像畫看作實在的人；但宗教則非要我將這幅畫看作實在的東西不可。純粹的藝術意識，看見古代神像，祇當作看見一件藝術作品；但異教徒底宗教意識則把這件藝術作品，這個神像，看做神本身，看做實在的活動的東西，他們服侍牠就像服侍他們所敬所愛的一個活人一般。他們把神像拴繫起來，怕得牠離開了他們；他們給牠穿上衣服，裝飾牠，拿着貴重的食物和飲料款待牠，安置牠在柔軟的食堂沙發上面——至少羅馬人對於他們的男神是如此，因為女神，像古代羅馬女人一般，本來不可以同男人在一道食飯的，——給牠洗浴，替牠塗上香膏，供給牠以人類需要的種種化妝品和奢侈品，以鏡子、手巾、按摩器、男僕和奴婢，早晨向牠請安，像對高貴主人一般，有時還要演劇及做其他有趣味的事情，來娛樂牠。據奧古斯丁說，塞尼加敘述過一個老戲子底故事，他的戲早已沒有人要看了，現在他每天到加比多神廟來，扮演滑稽劇給神看，彷彿能使神開心似的。正因為神像就是神并叫做神，所以雕刻或繪畫神像的人就叫做 *Theopoiōs*，即「造神者」，「雕刻神像底藝術也就叫做「造神術」。

我們在古代文明民族中看見的這些情形，現在在野蠻民族中還可以看見，不過這裏，他們的神像或偶像不是人類藝術才能底傑作，像希臘、羅馬底一般罷了。譬如東耶克人拿着雕有人面孔的木頭做他們的偶像。「他們拿鼻煙供給他們的偶像，此外還放了幾片樹皮，以為偶像嗅過鼻煙之後，可以照東耶克人習慣，用樹皮塞住鼻孔。倘使晚上大家都睡着了時候，過路的俄國人將鼻煙拿去用了，第二天早晨東耶克人便要驚訝這偶像能夠消耗

那麼多的鼻煙。」（巴斯特霍謨——野蠻人之認識）但是，不僅異教徒，連基督教徒一部分也是形像崇拜者，他們不僅過去，而且現在也一部分以爲宗教底形像就是實在的東西，就是這形像所代表的對象本身。博學的基督教徒雖然判別形像和對象，雖然說他們祇是假借形像去崇拜對象，而非崇拜形像本身，但民衆是不理會這種微妙的分別的。大家知道，在希臘教會中，基督教徒爲了贊成或反對形像崇拜問題，打了兩個世紀官司，最後還是贊成形像崇拜一派勝利了。在基督教徒中，我們的親愛的東鄰，俄羅斯人，尤其顯然是形像崇拜者。「每個俄國人……袋裏普通都有一尊聖尼古拉銅像或其他聖像。無論到甚麼地方，他都把這銅像帶在身邊。人們往往看見一個兵士或一個農民，從袋裏拿出他的銅神來，吐了口水在上面，用手擦着，揩乾淨了，放在自己面前；自己又畫了千百個十字架，向銅神拜跪下去，歎了一口氣，并呼喊了四十次：Gospodi pomiloi（上帝憐憫我啊——）。然後他又將銅神裝在袋裏向前走去了。」每個俄國人，家裏都有幾個神像，神像面前點了燈燭。「一個男人要同他的女人睡覺時候，他便拿一塊布把神像遮蓋起來。俄國妓女也是非常尊敬神聖的。她們若是要留客住夜，頭一件事便是遮蓋她們的神像并熄滅神像面前的燈燭。」（斯陶林（Stalin）——宗教史雜誌）這裏，順便說幾句：人們普通以爲拋棄了宗教就是拋棄了道德，似乎道德沒有一點獨立的基礎，但從上面的例，我們看出了人是何等容易在宗教中去敷衍道德。人祇要將他的神像遮蓋起來就完了；或者，倘若不願像俄國妓女或俄國農民做得那般蠢笨，那麼也祇要拿所謂基督底愛，所謂神底憐憫，做外套，蓋住了神底罰惡正義，便可以爲所欲爲了。

我在上面徵引關於形像崇拜的例，是爲的要指出藝術和宗教間的差別。二者在這一點上是一致的，即都在

製造形像；——詩人製造形像用言語，畫家用顏色，雕刻家用木頭，石塊或金屬材料——但是藝術家，倘若不夾雜宗教成分，便不會向他們所製造的形像要求別的更多的東西，除了這形像底真及美以外；他們給了我們以實物底一種假相，但他們並不以為這個假相就是實物本身；宗教則不然，宗教欺騙人，或寧可說人在宗教中自己欺騙自己，因為宗教以為實物假相就是實物本身；宗教把形像做成一個活的東西，但這東西祇在幻想中是活的，事實上形像還是形像，這東西正為如此纔成了神物，因為神底本質正在於他本是幻想的、非實在的東西，但同時又應當是實在的東西。所以宗教，並不像藝術那樣，要求牠所製造的形像能像真，能符合所表現的對象能美麗；恰好相反，真正的宗教形像都是十分醜惡的，奇形怪狀的；藝術在其替宗教服役而不屬於自己時候，總要產生那種有名無實的藝術製品，像希臘的和基督教的藝術歷史所表示的——宗教所要求於牠的形像的，寧可說在於有用於人，能救人災難那一點，所以宗教給予牠的形像以生命——因為惟有活的東西纔能幫助人——而且以人的生命，不僅外表上樣態上如此，事實上也是如此；換一句話說，宗教給予牠的形像以人的感情和人的需要，因此也就供給以食物和飲料。東耶克人希望偶像——偶像及其所有的一切，本是感謝於東耶克人底寡陋，無知，良善和幻想而後存在的——幫助他們，一般人希望畫像和雕像幫助他們，這個希望雖然十分荒謬，根本上卻含有一種意義，即是說：惟有人能幫助人，而那能幫助人之神就必須具有人的感情和人的需要，因為不然，人有災難，神也無從感覺得到了。但是有力助人，也就有力害人。所以宗教對自己製造的形像，看法與藝術不同；宗教把自己製造的形像看做依賴感底對象，看作能禍福人的東西，人必須供奉牠，向牠獻祭犧牲，向牠拜跪，崇拜牠，為的要牠對人表示

好感。

我徵引形像崇拜底例，不僅爲的要指出在所謂偶像崇拜宗教上藝術和宗教間的差別而已；我徵引這些例，是因爲其中明顯表現出一般宗教底本質，以及基督教底本質。人到處都是必須拿感性的東西當作最簡單，最可靠和最明晰的東西，從那裏出發，然後走到較複雜的，抽象的，眼所不能見的對象去。基督教和異教中間的差別，祇在於基督教底形像不是甚麼顏色畫的、木雕的、石琢的或金屬材料鑄成的形像，而是精神的影像，至少當基督教嚴格地同異教分別開來，自己不變成異教或傾向於異教時候，是如此。基督教不是建立在感官上面，而是，像我在起初某次講演（見第四講）時候說過的，建立在言語（這裏所說的「言語」中文聖經翻譯做「道」，約翰福音說：「太初有道」就是這個意思）上面——神底言語上面，像古代虔誠的基督教徒這樣稱呼聖經的，他們把聖經看作神底一種特殊的啓示，以之與自然界對立起來；——不是建立在感性底權力上面，像異教徒一般，他們將世界底存在和創造歸功於感性的愛和生產力底權力，而是建立在言語底權力上面；神說：「要有光，就有光」，要有世界，就有世界。路得說：「神底言語可見是十分寶貴的禮物，神自己也把這禮物看得很高很重，他以爲天地、日月、星等同言語對照來看，就成了一文不值的，因爲一切東西都是由言語而創造出來。」「天和地將要消逝的，但我的言語永遠不會消逝。」或者，因爲言語（主觀上對於人來說）是由聽覺而來的，人也可以說——我在以前某次講演（見第四講）中也已順便說過了——基督教也是建立在感官上面，但這感官祇是司聽覺的器官。加爾文在他的基督教論中說：「拿去了言語，便沒有信仰了。」他又說：「人雖然應當認真地用他的眼睛去觀察

神底言語（即自然界），但他首先必須尖起耳朵來聽神底言語，因為神表現在世界華美形式中的形像是不見得十分親切的。」正爲如此，加爾文也纔激烈反對神底各種有形的形像，因為神底莊嚴不是眼睛所能看出的；同樣，他也纔拒絕第二次尼塞公會所宣布的那句話，即說：「神不單是由於言語聽聞上被人認識，由於形像觀看上也可以被人認識。」亞格里巴（Kornelius Agrippa von Nettesheim）在他的論科學底不嚴密和空虛的著作中說：「我們（即基督教徒）不可以在被禁止的形像底書中去研究，而應當到神底書中去研究，神底書就是聖經。所以誰要認識神，誰就不可以到繪畫家和雕刻家所製造的形像中去尋，而應當像約翰所說的，到聖經中去尋，因為聖經是神所造的。不能讀聖經的人，也應當聽聖經裏面的話，因為像保羅所說的，他們的信仰是從聽覺而來的。」在約翰福音中，基督說：「我的羊羣聽我的聲音。」路得在他的詩篇第十八註釋中也說：「神底言語，人們倘若不閉塞一切感官而祇用聽官來接受并加以信仰，那便不能瞭悟。」可見基督教拋開了聽官以外其餘的感官，不把其餘的感官放在崇拜對象之內。反之，異教底神則兼是其他感官，甚至觸覺底一個對象；異教底神寄託於顏色畫的，木雕的或石琢的形像之中，對人啓示和表現出來，甚至可以用手來捉摸，但因此也可以被搗毀和被劈破；——異教徒每逢得不到神底幫助時候，每逢自覺受了神所欺騙時候，自己也常常氣憤起來，搗毀自己的神或投到糞坑裏而去。總而言之，異教底神既是有形體的東西，當然也能够遭受自然界和人類底種種可能的損害。那些教父嘲笑異教徒，說他們把那些東西崇奉爲神，而對這些東西，連燕子和其他鳥兒也不尊敬的，這些鳥兒甚至撒糞在這些東西上面。基督教底神則不然，那不是一個可搗毀可劈破的東西，不是一個限制於一地域，關閉或可

關閉於一廟堂的東西，像異教徒底石神或木神一般。基督教底神乃是一個純粹言語上和思想上的東西。言語，我不能拿來搗毀，不能拿來關閉在廟堂內，不能拿眼睛來看，拿手來捉摸；言語是非形體的東西，是精神上的東西。言語是一般性的東西；譬如「樹」一語便表示并包含一切樹在內，楊樹、樺樹、松樹、橡樹，沒有差別，也不加限制。但異教徒所崇拜的形體性的，感性的東西；這株樹，這個石像，則不然；那是個別性的東西，受限制的東西，祇是在這個地方，卻不是在其他地方。所以基督教底神是一般的，無所不在的，不受限制的，無限的本質；但是言語也具有這一切的屬性。總而言之，基督教底精神的神，既然不是感官所能覺知的，他的本質既然不是啓示在自然界或藝術之中，而是啓示在聖經之中，那麼他的本質就不是別的，而正是言語底本質了。或者換一句話來說：基督教底神和異教底神中間之差異，歸根結柢祇是言語和感性質料中間之差異罷了，異教底神就是感性質料所構成的。所以嚴格說起來，基督教和猶太教底神不能產生任何藝術——因為一切藝術都是感性的——至多祇能產生那祇用言語表現出來的詩，而不能產生繪畫和雕刻。猶太學者約瑟夫斯（Josephus）說過，我們的「立法者」禁止我們繪畫形像，因為他以為繪畫藝術對神對人都沒有益處。人底神既然不應當并不能够表現為感性的形像，感性既然被排斥於可尊崇的神性的最高的東西以外，那麼藝術也就不能達到最高之點了，藝術一般也就不能發展，或者祇能違反宗教原則而發展了。雖然如此，但基督教底神仍是幻想力底一種產物，仍是一種形像，同異教底神一般，不過是一種精神的不可捉摸的形像，不過是言語而已。言語、名字，也是某個對象底形像，也是幻想力底一種產物，當然是幻想力協同理智并依照感官所給的印象而造成的。人在語言中模仿自然界，構成一個對象的聲音，音調

和響聲，便是人從自然界得來的第一個認識，人拿這認識做特徵，去想像這個對象，去稱呼這個對象。但這個問題同這裏沒有相干。在基督教中，問題不在於那表現外物的言語，而在於那表現內心的言語。

現在我們知道，基督教底神不是啓示和表現在石像或木像之內，也不是直接在自然界之內，而祇是在言語之內，因此不是甚麼形體的感性的東西，而是精神的東西；但是言語也是一種形像；所以基督教底神，甚至唯理論的神，也是幻想力底一種形像，倘若形像崇拜就是偶像崇拜的話，那麼基督教崇拜精神的神也就是一種偶像崇拜了。基督教罵異教是偶像崇拜，新教罵舊教是偶像崇拜，唯理論罵新教，至少舊時正統派新教，是偶像崇拜，——因為新教還是把一個人當作神來崇拜，還是崇拜神底一種形像（人正是神底一種形像），而不是崇拜真正的原體，真正的本質。但是我還要更進一步說：唯理論也是形像崇拜，因之也是偶像崇拜；而且凡是宗教都是拿一個神，拿一個非實在的東西，拿一個從實在的自然界和人類抽象出來并與之有別的東西，放在頂端，作為他們崇拜的對象，因之也都是偶像崇拜；——倘若一般說來，形像崇拜就是偶像崇拜的話。因為并非神按照他的形像造人，像聖經所說的，而是人按照他的形像造神，像我在我的基督教本質中所指出來的。唯理論者，所謂思想上或理性上的信仰者，他們所崇拜的神也是他們按照自己的形像創造出來的；唯理論的神，其活的原體，正是唯理論的人。每個神都是一種幻想事物，都是一種形像，而且是人底形像，但被人移置於自己身外并想像為獨立的東西。人幻想一個神出來既然不是爲着做詩之用，人底宗教詩或幻想既然不是毫無所爲的，那麼也就不是沒有尺度和不受限制的東西，卻是以人爲其法則和尺度。幻想力本來適應於各人底主要本性的憂鬱；畏葸和恐懼的人，就幻想

出可怕的神；歡樂和快意的人，也就幻想出樂觀而和氣的神。人不同，他的幻想物，他的神就不同；人們當然可以接着翻轉過來說：神不同，人也就不同。

第二十一講

在我未曾接續上次題旨講下去以前，我必須先解釋一種可能的誤會；以前我沒有提到這點，祇是爲的免得打斷了我的連貫的發揮。我以前說過，基督教信仰底對象，也是幻想力底產物，像異教信仰底對象，異教底神一般。人們根據我這話，可以推論，而確實推論過：如此說來，舊約以及新約聖經中的事實，都是純粹的寓言，純粹的幻想了。但是這樣的推論並不正確，因爲我祇說過：宗教對象在其成爲宗教底對象之下，乃是幻想力底產物，我并未曾說：這些對象在其本身，就是幻想的東西。譬如我們說，太陽在異教徒想像之下，即當被想像爲一個有人格的神性的東西，一個太陽神時候，乃是一個幻想的東西，但我們不能因此便推論說：太陽本身也是幻想的東西；同樣，我們說，摩西在猶太宗教史敘述之下，基督在基督教及新約宗教史敘述之下，乃是幻想力底產物，但我們也不能因此便推論說：所以摩西和基督本身并非歷史上的人物。因爲一個歷史人物和一個宗教人物是有分別的，恰像自然對象本身和宗教所想像的自然對象中間那種分別一樣。幻想力絕不是取材於自己去幻想甚麼東西，不然我們就必須相信無中造有的學說了；幻想力必須接觸自然的和歷史的材料，纔能燃點起來。氧素沒有可燃性的材料，便不能在我們眼前發出迷人的燃燒現象；同樣，幻想力沒有一定的材料，也就不能產生宗教的和詩意的幻想形態。但是，一個歷史人物，做了宗教對象時候，就不是歷史人物，而是給幻想力改製過的人物了。所以我并不否認古

時有耶穌這個歷史人物，爲基督教所記始的，我並不否認耶穌因他的學說而受難；但我否認這個耶穌是一個基督，一個神或一個人子，一個爲處女所生而能行奇蹟的人物，我否認他光用他的言語醫好了病人，光用他的命令平息了暴風，他能使那將近腐爛的死人再生，甚至自己死後又復活起來，總之，我否認他是像聖經給我們所描寫的那樣一個人；因爲在聖經裏面，耶穌並不是素樸的歷史的敘述底對象，而是宗教底對象，因之不是歷史的人物，而是宗教的人物，即轉變爲幻想力產品的人物。所以，要想剝除去幻想力底附會，曲解和誇張，而求出歷史的真理，那就是一種愚蠢的或至少勞而無功的努力。我們缺乏歷史的手段來做這種工作。基督，像聖經傳下來給我們的——我們也不知道關於其他的基督——始終是一個爲人類幻想力所創造的東西。

給人類創造出神來的那個幻想力，起初卻是繫着於自然界；自然界底現象，尤其人所最感覺依賴和最認識的那些現象，也就是給予幻想力以最大印象的現象，這點，我在起初幾次講演時候，已經說過了。沒有水、火、土、日、月等，還有甚麼生命呢？你們還可以看見這些對象，對於理論的能力，對於幻想力，又給予何等的印象？人觀看自然界時，最初所用的眼睛，並不是司理實驗和觀察的理智，而唯一是幻想力，是詩。但是幻想力此時做些甚麼事情呢？牠按照人構造一切，牠將自然界做成了人性本質底一種形像。康斯坦（P. Ochsner）在他的論宗教的著作中說得很對：「野蠻人，凡看見有運動，便以爲有生命；在滾動的石頭，他們以爲不是逃避他們，便是追趕他們；河流向他們洶湧而來，他們便以爲有個發怒的精靈藏身在起沫的波濤裏面；咆哮的風是痛苦或威嚇之表示；巖石底迴聲就是預言或對答。若是歐洲人拿指南針給野蠻人看時候，他們就要以爲這是一個受人誘拐離棄鄉土的活物，現

在正渴望回轉到那裏去的。可見，人尊奉自然界爲神，祇是爲的使自然界變成人；換一句話說：人使自然界神化了，同時也就是使自己神化了。自然界不過供給造神的材料而已；至於形式，至於使這些材料變爲類人的卽神聖的東西時所用的形式，至於靈魂，則是幻想力所供給的。異教和基督教中間，多神教和一神教中間，祇有這一點差別，卽：多神教徒將自然界底個別形態和形體本身做成了神，因爲如此就將人底感性的實在的和個別的本質做成了——當然是不自覺地——模型和尺度，他們的幻想力便按照這個模型和尺度來人化并神化自然界底事物。人是一個形體上個別的東西，所以多神教徒底神也是形體上肉體上個別的東西，所以多神教徒有無量數的神；他們看見自然界中有多少不同的物類，他們就有多少神。他們還走得更遠些，物類底下分出來的個別的科屬也被他們神化了。這種造神工作，這種宗教上的煩瑣主義，主要當然是繫着於那些對人類爲我主義有最大重要的事物上面的；因爲對這些對象，人纔加以最大的注意力，纔把眼睛釘在最微小的差異上面，然後纔用幻想力使之神化。這裏，羅馬人給了我們一個寶貴的例子。最有用於人的幾種植物，如五穀之類，其自始至終的發展上各種階段，如發芽階段，生嫩枝階段，莖上初次結節階段，總之穀物長成時候眼所能見的各种段落，羅馬人都爲之設下特殊的神。他們也給小孩子設下一羣的神：娜細姆（Nana）女神是管小孩子生育的，厄杜卡（Educa）女神是管食飯的，普提娜（Potina）女神是管飲水的，瓦基達努斯（Vagitanus）男神是管喊哭的，古寧娜（Cunina）女神是管睡在搖籃的小孩子，魯彌亞（Rumia）女神是管吃奶的小孩子。

一神教徒則不然，他們不是從實在的感性的人，從一個活的個別的人出發的，而是從內走到外，而是從人底

精神出發；精神經過言語而外現，經過純粹的言語去發生影響，精神底粹純言語具有創造力量。這個人，他站在他頭上，做他人的主人，以他的純粹的言語指揮幾百萬人，他祇消發出命令，底下的臣僕就來實現他的意志。人底精神和意志，能用純粹言語去發生影響去創造的，尤其是發號施令的專制君主底精神意志——可見就是一神教徒底出發點，就是他們的幻想力底原型。多神教徒間接地神化了人底精神，人底幻想力，因為在他們看來，自然界事物祇是經他們的幻想力而化為神的；一神教則直接地將人底精神和幻想力神化了。一神教底或基督教底神，也是人類幻想力底一個產物，也是人性本質底一個形像，同多神教底神一樣，不過基督教徒思想和創造他們的神時所根據的人性本質，並不是可捉摸的可表現在一個雕像或畫像範圍中的東西。基督教底和猶太教底神，不能表現為形像；但誰又能將精神，將意志，將言語表現為一個形體的形像呢？一神教和多神教之間，此外還有這一點分別，即是：多神教是以感性直觀為出發點，為基礎，感性直觀在世界本質底繁複性中將世界顯示給我們；一神教則從世界底單一性，世界底關聯出發，從那在人底思想和想像中結合為一的世界出發。譬如俺布洛修斯 (Ambrosius) 說：世界祇有一個，因之神也祇有一個。繁多的神是直接聯繫於感官的那個幻想力之產物；單一的神則是脫離感官而聯繫於抽象力的那個幻想力之產物。人愈受幻想力所支配，他的神就愈加是感性的，即使他的神祇有一個也是如此；反之，人愈習慣於抽象概念，他的神也就愈加是非感性的，愈加是抽象的，愈加是圓滑的。同是基督教底神，做唯理論者或思想上信仰者底對象的，和做舊信仰者或全信仰者底對象的，又有點不同，其不同之點也祇在前者比後者更圓滑些，更抽象些，更非感性些，也祇在唯理論者用抽象力去決定去統制他們的幻

想力，至於舊信仰者則用幻想力去壓服或統制他們的抽象力或他們的構成觀念的能力。或者可以這樣說：唯理論者用理性——所謂理性，本就是我們按照慣常的語言和思想方式，用以表明那構成抽象概念的一種能力——來決定或限制信仰；舊信仰者則用信仰來統制理性。舊信仰者底神能够而且確實做出與理性相矛盾的一切事情；他能够做出信仰底不受限制的幻想力所認為可能的一切事情，而在這個幻想力看來世間並沒有甚麼不能之事；這就是說，他實現了信仰者所幻想的事情；他祇是舊信仰的人底不受限制的幻想力，被實現出來，被客觀化了的。唯理論者底神則恰相反，他不能并不做那與唯理論者底理性相違反的事情，寧可說那與受了唯理論理智限制過的信仰力或幻想力相違反的事情。雖然如此；但唯理論仍是形像崇拜或偶像崇拜——倘若形像崇拜等於偶像崇拜——因為真正的感性的偶像崇拜者將一個感性的形像看做神，看作一個實在的活物，同樣唯理論者也將他們的神，將他們的信仰，幻想力和理性底創造物，看作存在於人以外的實在的活物。唯理論者一定要大發雷霆并退回到舊信仰底熱狂中去的，倘若人們向他否認有個神存在，或否認他的神存在，（這是一樣的，因為每個人都祇拿自己的神看做神），倘若人們向他證明他的神祇是一個主觀的東西，即一個幻想的，想像出來的東西，祇是他自己的唯理論本質底一個形像，這本質是用抽象力來限制幻想力，用思想能力來限制信仰的。可是關於唯理論者和舊信仰者中間的差別，我們以上說得够多了，我們暫時丟開這問題，等以後再提起來說罷，（見第二十四講，第二十六講，第二十九講）。現在我必須先插說一段話。

當我拿異教和基督教，拿那對於多神的信仰和那對於一神的信仰，互相對照來看時候，我并未將異教崇拜

的對象再加以區分，不管牠是自然的對象也好，是藝術的對象也好；我祇籠統地說：異教底神是這個自然界，這幅形像，這株樹。這裏，我要補充一點。我說過了：幻想力將自然物，日、月、星、動、植、火、水等，做成了人性的具有人格的東西，但那是按照自然對象所給與的各種不同的影響和印象，而用各種不同方式去人性化，去人格化這些自然對象的。譬如天用雨水澆沃着地，用太陽照耀着地，用熱度烘暖着地。所以人在其幻想中就把地設想做受動的女性，把天設想做能動的男性。宗教的藝術，現在就沒有別的任务，除了按照人底宗教幻想將自然對象或將自然現象和影響之原因感性地直觀地表現出來，除了將宗教的幻想實現出來。人所信仰的，內心上所想像的，內心上以為實在的東西，人也要看做是存在於自己身外的實在的東西。人要經過藝術，恰切點說：經過宗教藝術，使得不存在的東西存在起來；宗教藝術乃是人底一種自我欺騙；人要用宗教藝術來說服自己去相信那沒有存在的東西是存在的，恰像信神的哲學家一樣，他們用着他們虛構的所謂「有神存在證明法」要使我們相信確實有個神，相信那祇存在於我們頭腦中的東西確實存在於我們以外。那麼藝術使之存在的東西究竟是甚麼？是日麼？是地麼？是天麼？是那作為雷電原因的空氣麼？不是的，這些東西本來是存在的；而且將太陽表現出來像我們的感官所感知的一樣，這對於人，即對於宗教上的人並沒有甚麼利益。不是的！宗教藝術所要表現的，不是太陽，而是太陽神，不是天，而是天神；牠祇要表現幻想力所安置於感性對象之內的東西，亦即非感性地存在的東西；牠要表現天，要表現太陽，但祇在這些被思想為具有人格的限度之內；牠要使幻想，使太陽感性化起來，但此時太陽須不是感性上的東西而是幻想上的東西。一個神從藝術上表現出來，其重要之點乃是神底人格，乃是神底從幻想產出來的擬人

的本質；其次要之點纔是自然界。神雖然本是自然對象人格化出來的東西，但自然對象在這裏祇是表示此神的手段，祇是當作此神底一種工具而陪伴着他。譬如希臘宗教中，天雷之神宙士，雖然像在一切自然宗教中一樣，本是雷電，本與雷電是一個東西，但雕繪出來的形像，卻在手中拿着帝王底權棒或發燄的雷楔。雷神原初的本質，自然物，於是降成了人格神底一個純粹工具。雖然如此，當作自然物的天和那表現於藝術中的天神，其間仍然有一個共同點，仍然在一點上是一致的，即二者都是感性上的形體上的東西。（在天神一方面自然是就幻想上說的，）因之至少在非感性的神面前，自然對象和藝術對象之間是沒有分別，或至少沒有必要指出其間的分別。

但是還是回到我們的本題來罷！我說過了：幻想力乃是宗教底主要機能；神乃是幻想的寓意的東西，而且是人底一種形像；自然對象倘若從宗教是地看起來，也是類人的東西，因之也是人底形像；甚至基督教徒底精神的神，也祇是一個人性形像，為人底幻想力所造成又被移置於人以外而成爲一個獨立的實在的東西；所以宗教對象——當然在其成爲宗教底對象限度之下——并不存在於幻想力以外。那些信仰者，尤其那些神學家，聽了我這幾句話，便大驚小怪地呼喊說：這怎麼可能呢？那個使幾百萬人得到安慰，使幾百萬人不惜犧牲生命的東西，怎麼能是一種純粹的幻想呢？但神學家這話并不能作爲證據，證明這些對象底實在性和真理性。異教徒也是將他們的神看作實在的東西，對他們的神舉行「百牛祭」，甚至以自己或他人底生命作爲犧牲祭品；但現在基督教承認這些神祇是異教徒自己造出的幻想的東西。現在以爲是實在的，將來就以爲是幻想的。以後將到一個時代，那時大家也要公認基督教底對象祇是幻想的東西，像現時大家對於異教底神的認識一般。惟有人類爲我主

義，纔使得人將自己的神看作真神，將其他民族底神看作幻想的東西。幻想力底本質，倘若沒有感性直觀和理性與之對抗，恰好是要使人將幻想的東西看作實在的東西。幻想力對於人究竟能施行多大的權威，我們不妨從所謂野蠻民族底生活中舉出數例來看看。『美洲和西伯利亞底野蠻人，若不是夢中受了鼓動，就不肯舉行任何征伐，從事任何交易或簽訂任何約章，他們所有的最寶貴的東西，他們毫不遲疑地犧牲自己生命以保衛的東西，竟然付託於無憑的夢景。堪察加女人，若是有個男子告訴她，夢中同她睡過覺，那她就不會拒絕這個男子的。』易洛克 (Der Trokase) 人夢見別人砍下了他的臂膀，他醒來就自己砍下臂膀；又有一個人夢見殺死他的朋友，他醒來就殺死他的朋友。『(康斯坦——論宗教的著作) 幻想力底權威還有比這裏所說的更偉大的麼？夢中砍下臂膀就成了實在砍下臂膀的根據和法律，夢中殺死朋友就成了實在殺死朋友的根據和法律，人們爲了純粹的夢，不惜犧牲自己的身體，臂膀和朋友。像現時的野蠻人一樣，古代民族也以爲夢是神性的事情，是神底一種啓示，一種表現。甚至基督教徒現在還有一部分以爲夢是神底默示。但是，神在其中啓示，在其中表現的東西，不是別的，正是這個東西底本質。所以一個從夢中啓示出來的神，不是別的，正是夢底本質。那麼夢底本質又是甚麼呢？那就是尚未受理性和感性直觀底法則所限制所操縱的幻想力。基督教徒爲了他們的信仰對象，而受人迫害，而犧牲他們的財產和生命，我們能據此便斷言這信仰對象底眞理性和實在性麼？不能！易洛克人爲了做夢砍斷自己的臂膀，我們不能據此便斷言他在夢中確實失掉臂膀；同樣，人受了夢所支配而爲了夢犧牲合理的感性直觀底眞理，我們也不能據此便斷言夢底眞理性。以上我說起了夢，祇爲得拿來做作感性的明顯的例，藉以證明幻想力

對於人具有何等重大的宗教上權威的。但我也曾說過：宗教底幻想力并不是藝術家底自由幻想力，而有一種實踐的爲我主義的目的，或者：宗教底幻想力是託根於依賴感之中，其所附着的主要是足以激發人底依賴感的那些對象。但人的依賴感并非僅僅聯繫於一定的對象。心臟不停地在運動之中，不停地漲縮着；同樣依賴感在人底內心也未嘗有一刻休止，尤其在那受了幻想力所支配的人，因爲人每走一步，都能遭遇不幸的事情，每個對象無論如何卑微也都能夠致人死命。這種恐懼，這種不安，這種永遠追隨着人的畏怖，便是宗教幻想力底根源；信仰宗教的人，既然將他們所遭遇的一切不幸都歸罪於惡神，所以對於精靈和鬼怪之畏怖就構成了宗教幻想力底本質，至少在未開化的人和民族是如此。人所畏怖，所害怕的東西，幻象力立刻轉化之爲惡神；反之，幻想力拿來當作惡神而表現於人的東西，人也就害怕牠，因之就設法用宗教上手段使得牠對自己表示好意或不危害自己。譬如查理瓦克斯底巴拉圭史中說：人們在巴拉圭的齊葵圖人（Die Onquinos）中「見不到明顯的宗教痕跡；但他們害怕鬼怪，據他們說，鬼怪時常以最可駭人的姿態，呈現在他們面前。他們每逢喜慶或宴客的日子，首先就須向鬼怪呼告，請鬼怪不要擾亂他們的歡樂。」奧塔海德人相信，如果有人腳上碰着石頭，碰得痛了起來，那就是「加圖亞」（Catua）即神所做的；所以人們關於他們可以像考克（Cook）底第三次旅行記中那樣說：「他們在他們的宗教體系中，永遠是站在被幻惑的地基上的。」非洲河山提（Aschamitis）人晚上跌落在一個石頭上時候，也相信有個鬼怪躲藏在石頭裏面，爲得使他喫苦。（外國雜誌，一八四九年五月號）如此，人由於自己不小心而碰着的石頭，就被幻想力轉變爲一個鬼怪或一個神了！但人是何等容易再因碰着石頭而跌倒啊！每走一步，人都能

够遭遇這種不幸，所以受了感情和幻想力所統制的人，總是以爲自己週圍有好多兇惡神鬼包圍着，譬如北美印第安人祇要牙痛或頭痛，便以爲「鬼怪發脾氣，須得人去買好他。」（赫克衛德——關於印第安部落歷史風俗和習慣之報告）亞洲北部民族尤其害怕神鬼，他們崇拜所謂撒滿教，這宗教沒有別的事情可做，祇曉得驅邪治鬼；他們生活在不斷的爭鬪之中，以反對那「徘徊於荒漠和雪野之上的惡鬼。」（史都——東方異教民族底宗教體系）但像史都所說的託根於信有鬼怪的宗教，并不止撒滿教一個，可說一切民族底宗教或多或少都是這樣的。人們關於北美野蠻人所敘述的，尤其值得注意。「北美印第安人無論自覺如何勇敢，驕傲和獨立，他們對於魔術和巫術之畏怖仍然使他們成爲畏葸和怯懦的人。」（赫克衛德）他接着又說：「印第安人對於魔術之信仰，其所及於他們心情上的影響如此重大幾乎令人難以置信。他們的想像力一經給「中了魔術」這思想所支配了，他們馬上變成了另一種人。他們的幻想力立刻就不斷活躍起來，以創造出最可怕的和最驚人的形像。」但對於魔術之畏怖，正是害怕一個惡東西會按照所謂超自然的魔術的方式來加害於他。這種迷信，這種幻想，在印第安人中是非常有力的，他們時常會因爲「純粹的幻想，以爲自己受人加害，自己中了魔術，而果眞死去。」同赫克衛德一樣，伏爾內（Volney）在他的北美書圖中關於北美洲野蠻人也說：「對於惡鬼的畏怖，乃是最壓制他們最困惱他們的諸觀念之一；他們當中最勇敢的戰士，在這點上也同女人和小孩子一樣；一個夢，晚上在林子裏的一個錯覺，一聲可厭的叫喊，都可以驚嚇他們。」但是，基督教徒也是同上面所引的那些民族一樣的，他們也是把人從各方面所能遭遇的凶事和死亡誇張得太過分了，他們的宗教幻想力將這些凶事和死亡想像爲與人作

對的惡神或魔鬼之作用，這作用惟有造福於人的那個全能而仁慈之神之反作用，纔能抵制得了的。

根據以上所說，可知神雖然是幻想力創造物，但與依賴感，與人底災難，與人類爲我主義有最密切的關聯；這種幻想力創造物同時也是感情上的東西，也是情緒底創造物，尤其是畏怖和希望底創造物。我在講到宗教的形象崇拜時候，已經說過：人倘若將神想像做善良的東西時候，就是祈求神幫助他；倘若將神想像做兇惡的東西時候，就是祈求神莫害他，至少莫攪擾他的計劃和歡樂。由此可見，宗教不僅是幻想力底事情，不僅是感情上的事情，而且是人底慾望，努力和要求上的事情，即人要求排除不舒適的感情并獲得舒適的感情，求取自己沒有而願有的東西，并否定自己有不願有的東西，如這個不幸，這個缺陷等；總而言之，宗教乃是人底努力上的一種事情，要解除他所有或怕有的壞處并求得他所願望所幻想的好處；宗教乃是所謂幸福衝動底一種事情。

第二十二講

人信仰神，不僅因為他具有幻想和感情，而且因為他具有要求幸福的衝動。人信仰一個幸福的主宰，不僅因為他具有關於幸福的觀念，而且因為他自己也要成為幸福的；他信仰一個圓滿無缺的主宰，因為他自己也要成為圓滿無缺的；他信仰一個不朽的主宰，因為他自己不願意死去。凡是他自己沒有而願意有的東西，他便設想他的神有着這種東西；神便是人底願望被設想為實在的，被轉變為實在事物的；神便是人底幸福衝動在幻想中得到滿足。人雖然有幻想和感情，但若沒有願望，就不會有宗教，就不會有神。願望不同，神就不同；而願望不同正和各人不同一樣。誰沒有拿智慧和聰明作為他的願望底對象，誰不願做一個有智慧而聰明的人，誰也就沒有「智慧之神」做他的宗教底對象。說到這裏，我們又須記住起初講演那幾次說過了的話，就是說：為瞭解宗教起見，我們撇開一切片面的狹隘的解釋理由，或者我們祇把這類理由安置在宗教中確能用這類理由來解釋的那一部分，而不安置在其他部分去。神所代表的若是權力，甚至起初是自然界底權力，為人類幻想力想像為擬人事物的，那麼人就要五體投地拜伏在神底面前；人在神底面前要感覺自己是一無所有；於是神就成了空虛、畏怖、敬畏、驚奇和欽佩等感情底對象，成了莊嚴或可怖的東西，凡是幻想底魔力所構成的東西或形像能夠給予人的種種印象，神也應該給予出來；但是，神所代表的倘若能滿足人底願望的那種權力，倘若能給予人所願望和需要的東西，

那麼這樣的神就是人類爲我主義底對象了。總而言之，宗教主要含有一種實踐的目的和基礎；宗教所從出發的衝動，宗教底最後基礎，就是幸福衝動，因而就是爲我主義，倘若這個衝動是爲我主義事情的話。誰錯認這個或否認這個，誰就是盲目的；因爲宗教史上每一頁都證明這個。從最低的宗教觀點直至最高的宗教觀點都證明這個。這裏，人門祇要想起，我在前某次講演徵引的希臘羅馬以及基督教徒著作家底許多話，就可以明白了。這一點，無論在實踐上或在理論上，都是非常重要的；因爲倘若已經證明，神是由於人底幸福衝動而後存在的，而宗教又未曾於幻想以外滿足這個衝動，那就必然要推論出：人必須依照與宗教不同的方式，使用與宗教不同的方法，去滿足這個衝動。再引幾個證據。以前我的任務是在證明：爲我主義是宗教底最後基礎；現在我的任務則更確定了，則是在證明：宗教是以人類幸福爲其目的。人崇拜神祇爲的神滿足自己願望，祇爲的經過神而自己可得幸福。聖經上說：「你們祈禱罷，你們就可以得到，誰祈禱，誰就得到。你們人類當中那一個人能拿石頭給他的兒子呢，當他的兒子向他祈求麪包時候？你們奸狡的人，你們還能給予你們的兒女以良好的禮物，你們在天上的聖父更加能夠賜福於向他祈禱的人了。」路得在他的傳道集中說：「凡是能夠得到神底心，又有勇氣敢誠懇地對神說：『你是我的親愛的父親，』這個人爲甚麼不敢祈禱呢？神能拒絕他甚麼呢？他自己的心將告訴他：祇要他祈禱，他甚麼都可以得到。」如此，神就被看作能滿足願望，能聽到祈禱的東西。人們祈禱，爲的獲得幸福，爲的解脫，危險，災難以及一切逆意的事情。但災難，危險和畏怖愈加厲害，自衛本能就愈加有力，希冀得救的願望就愈加活躍，祈禱也就愈加熱烈。譬如赫克衛德在上面屢次徵引的著作中，說他親眼看見，印第安人每逢暴風將要來臨時，總要向

空氣底「馬尼圖」(Manitto)。(即空氣底神，亦即空氣被想像爲有人格東西的)祈禱，求他不使他們遭遇任何危險；又如坎拿大海濱的奇普衛(Chippewier)人，向水底「馬尼圖」祈禱，求他制止太高的波浪，當他們在水中行船時候。羅馬人每逢渡海時也要向暴風和海潮獻祭犧牲，每逢火災或防避火災時也要向武爾剛(Vulcan)神，即火神獻祭犧牲。赫克衛德又說，列那卜(Dio Janapou)人每逢出戰時候，也要祈禱并唱着以下的歌辭：「呵，我可憐的人，我就要出去同敵人打仗。我不知道能否回來享受妻室和兒女底擁抱。呵，可憐的人，他的生命不是操在自己之手，他沒有權力支配自己的肉體，他要盡他的義務以圖自己民族底福利。呵，你，天上偉大的神靈，你要憐憫我的妻室和兒女啊！你要防止他們爲我而憂愁啊！你要讓我在這次戰爭中戰敗敵人并帶回勝利底標誌給我的忠實的親族和朋友，使得我們大家都喜喜歡歡。你要同情我并保護我的生命，我將獻祭犧牲給你。」這篇動人而簡單的新禱歌辭，將宗教一切要點都包含在內了。事業成功或失敗，不是操縱在人自己手裏。在願望和趁願，目的和實事中間，隔着一個鴻溝，充滿了困難和可能，會使得計劃和願望成了一場空。我的作戰計劃無論定得多麼巧妙，但各種意外，不管是自然的，是人事的，譬如陣頭雨，跌斷腿，或某枝援兵偶然遲到以及諸如此類的事情，都能使我的計劃變成沒有用處。所以人們就幻想出一個東西，來填滿願望和趁願，目的和實事中間的這個鴻溝；他們心裏想，一切這些情況都是依賴於這個東西底意志；所以現在他們祇消祈求這個東西底恩典，就可以在他們的想像之中保證他們的計劃底成功，他們的願望底實現了。人底生命不是人自己所操縱的，至少不是無條件地可由自己操縱的；某種內的或外的原因，譬如我的頭上一條小脈管裂開了，就可以突然結果我的生

命，突然使我不知不意地永別了我的妻子，朋友和親戚。但人是願意活着的；生命本是一切福利之總和！人因此不由己意地，經過他的自衛本能或立足在他的生命愛好上面，將這個願望轉變為那能夠實現此願望的一個東西，這個東西像人一般，也具有眼睛為得能夠看見人底眼淚，也具有耳朵為得能夠聽到人底哀訴；因為自然界是不能實現此願望的；恰如其實的自然界並不是甚麼具有人格的東西，並沒有心，而是既盲又聾的，對於人底願望和哀訴。海怎麼能夠幫助我呢，倘若我把牠設想做水底簡單的集合體，即恰如其實地設想牠，像我們所見的一般。我要能向海祈禱，求牠切莫把我吞下去，那惟有當我設想海是一個具有人格的東西，海水底運動都是出於這個東西底意志，而我又能用犧牲和獻祭轉移牠的意志和感情，使之有利於我時候，即惟有當我把海設想做一個神時候。可見，這不僅由於人底眼界狹小，祇照自己的樣子去思想一切，不僅由於人底無知，人底不認識自然界，也不僅由於人底幻想力，把一切人格化了，而且是由於人底感情，人底自愛，人底爲我主義，或幸福衝動，以致人相信自然界底影響和現象是從那有意志有精神有人格而又像人一般生活着的東西派生出來的，不管人是像多神教徒一樣，認為自然界有好多的具有人格的原因，或是像一神教徒一樣，認為自然界祇有一個帶有意志和意識而活動的原因。因為惟有當人使自然界依賴於一個神時候，人纔能使牠依賴於人自己，纔能使牠爲人自己的權力所支配。渥維德在他的齋戒集中說：『尤比德底電閃是可以由悔罪來解除的，天神底憤怒也可以轉移到別處去的。』倘使一個自然對象，譬如海，乃是一個神，倘使海上波濤和風暴，對人如此危險的，乃是依賴於海神底意志，而海神底意志又可以因崇拜他的人底祈禱和獻祭而示好於這個人（有句俗語說：『禮物甚至可以買通神明』），那

麼海上風險就是間接依賴於人了。人經過神或假手於神去支配自然界。譬如從前有個灶神廟女祭司，被誣告殺人，她手裏便拿了一個籬篩，喊着灶神底名字說：維斯塔神啊，倘若我始終是拿沒有污點的手來服侍你，那就請你使得我能用這籬篩到泰柏河打水送到你的神廟去——自然界果真順從了。（照麥克西謨士（Valerius Maximus）所用的字眼說）這位女祭司勇敢而堅決的請求，換一句話說，河水果真違反其本性，而不從篩眼中漏出來了。又如舊約上說，由於約書亞底祈禱或命令，太陽停住不走。祈禱和命令，本質上本來沒有甚麼差別。譬如維琪爾詩中，泰柏河神對安內亞說：你用謙遜的祈禱去克服尤諾（Juno）底憤怒罷！赫倫努斯（Helenus）也對安內亞說：你用謙遜的禮物去克服那有力的女神罷。祈禱不過是一種謙遜的命令。一種在宗教形式底下的命令。近代神學家雖然從聖經中刪除了那個使太陽停止不走的奇蹟，以為這是一種詩意的寓言，或者一種別的甚麼東西，——我也忘記了他們是怎麼說的。但是這個奇蹟刪去之後，聖經裏面還留有許多同等怪異的奇蹟；所以無論人相信上面那個奇蹟，讓牠留在聖經裏面，或者不相信，而把牠刪除了，事情總歸是一樣的。譬如爲了以利亞底祈禱，天使下雨。新約中說：「義人底祈禱有好多效力。」以利亞祈禱說：不要下雨，地上便是三年六個月沒有下雨。當他再祈禱時候，天就下雨了。詩篇作者說：「神底意志隨着畏神的人的意志。」路得註釋摩西底書，關於這段聖經也說：「信神的人，心裏要甚麼，神就會做甚麼。」甚至今天，基督教徒在久旱時候也是向神求雨的，在久雨時候也是向神求晴的；他們雖然在理論上否認，但在事實上是相信：神底意志——他們以為一切都是依賴於神底意志——受了人底祈禱所決定，人要雨就雨，要晴就晴，而且不惜違反自然的進程。因爲倘若他們相信晴雨是按照自

然界法則而發生的，那他們就不會祈禱，祈禱就是愚蠢的事情了；不是的，他們卻是相信，經過祈禱可以統制自然界，可以使自然界服從人底願望和需要。正因為如此，人，至少那些習慣於宗教觀念的人，纔會以為那種學說，即認為自然界是由於自己而存在，並不依賴於一個對人表示好感而又具有人格的神底意志之學說，是沒有安慰力量，因而是離開真理的；因為有神論者雖然在理論上拿離開真理做沒有安慰力量之前提，彷彿他們是根據理性理由來排斥上面那個學說似的，但在實踐上，即在事實和真理上，他們卻是從沒有安慰力量而推論出離開真理；人們排斥那個學說以為是離開真理的，因為是沒有安慰力量的，換一句話說，即因為那個學說不是感情的，不像相反的學說那般使人愜意，那般獻媚於人類為我主義的，——相反的學說，就是說：自然界是從一個神派生出來，神依照人底祈禱和願望而決定自然的進程。富於感情的波盧達克在他的論依照厄比鳩學說則不能幸福生活的著作中說：「厄比鳩派，由於他們否認神意這一點來說，他們已經受了處罰了，因為此時他們已經失掉了別人信仰神意時所得到的那種快樂了。」在波盧達克同一著作中，赫爾莫根（Hermogenes）也說：「那是何等安慰，何等快樂，當我設想那些無所不知無所不能的神是這般對我表示好感，以致為了他們照顧我，無分日夜地用他們的眼睛看着我，我心裏想做甚麼事情，就能够做甚麼事情，以致我無論做甚麼事情，他們都要給我種種徵兆，啓示我這事情如何結局！」一個英國神學家古德華斯也說：「沒有神而生活，就等於沒有希望而生活。因為人對於沒有意識和生命的自然界，還能有甚麼希望或甚麼信任呢？」他在這裏引用了一位希臘詩人李努斯（Linus）底名言：「一切都是希望的（無論對於甚麼事情都不要失望），因為神所做的一切都是毫無困難就做成的，

沒有甚麼東西能障礙着神。」

一個信仰，一個觀念，被人緊緊抓住了，被人認為合於真理，即使不是字面上也是事實上，——僅僅因為牠是有安慰力量的，牠是能感動人的，因為牠獻媚於人類為我主義。這樣的信仰，這樣的觀念，也祇是從感情，從為我主義，發生出來的。從某學說給予人的影響中，可以推論出這學說底起源。某個事物，這裏說，某個被想像被幻想出來的事物，牠對於甚麼東西施行其影響，牠就是從甚麼東西發生出來。凡是使得心情寒冷，對於心情是無足重輕的東西，便都不是起源於人底心情上的利益或為我主義的利益。但是底下的觀念則是人類為我主義所歡迎的，就是說：自然界并非帶着不可改變的必然性而發生影響，在自然界底必然性之上還有一個愛人的和似人的神，他具有意志和理智，他治理着并支配着自然界，使之有利於人，他將人置於特別保護之下，防備盲目而無情的自然界時刻陷害人的那些危險。試舉一個例。我從房子走出空地來，恰好這時候空中掉下一塊石頭，依照自然必然性落在我的頭上把我打死了；因為我剛剛走到這塊石頭墜落的方向上，而那使石頭墜落的重力作用是不管我是貴人，還是賤種的。但是，一個神則破壞了重力作用，抹殺了這作用所生的影響，為的救全我的生命；因為一個神對於人底生命比對於自然界法則更加尊重些。即使神不願行甚麼奇蹟，他至少曉得聰慧而明達地用着唯理論者底詭計轉移當時的情況，使得石頭既不違反自然法則——自然法則，唯理論者也是十分敬重的——也不會傷害我。你們看，那是何等的近情，當我交付於上帝保護，而安心出外時候；那又是何等的無情和缺少安慰，當我像不信仰的人一般，直接去冒那毫不客氣的殞星、降雹、烈日、暴雨的危險！但是這裏我必須插進一點聲明，即說：這個關

於神意監護的觀念以及其他的宗教觀念，由於近情，由於受人類爲我主義所歡迎，雖然是從人底心情中發生出來的，但人底心情僅當尙替幻想力服務時候，因之亦卽僅在宗教幻想中尋得安慰時候，纔能產生那個觀念。因爲祇要人張開他的眼睛，祇要人不受宗教觀念所眩惑而恰如其實地觀看實在世界，他的心就會起來反對神意觀念；因爲神意是不公平的，牠救了這人底生命而讓那人死亡了，他給予這人幸福和財富，給予那人不幸和貧困；又因爲神意是殘酷的，至少無能的，牠使得幾百萬人陷於最悲慘的災難和痛苦之中。誰能够拿着對於神意之信仰來解釋專制政治底殘暴，等級制度底殘暴，宗教信仰和迷信底殘暴，異教和基督教刑法底殘暴，以及自然界底殘暴，如黑死病、鼠疫、虎列拉等呢？信教的神學家和哲學家，雖然用盡他們所有的一切理智，去調和實在世界和神意觀念間這個顯然的矛盾，但是爲着滿足愛真理的心，甚至爲着尊敬神起見，人們寧可否認神底存在，與其使用信教的神學家和哲學家替神意辯護時所用的可恥而愚蠢的詭辯以苟延神底殘喘。光榮地死去，勝於不光榮地偷生着。無神論者是讓神光榮地死去的，有神論者，唯理論者，則使神不光榮地苟且地偷生着！

第二十二講

由此可見，宗教有一個實踐的目的。宗教幻想出一個或多個具有人格的似人的東西，於是將自然影響看作牠或牠們的行爲，將自然產物看作牠或牠們的禮品，以此使得自然界操縱於人之手，并爲人底幸福衝動而服役。由此又可見，人底依賴於自然界雖然是宗教底根據和起源，但解脫這個依賴地位，無論是合理意義下的解脫或不合理意義下的解脫，卻是宗教底最終目的。換一句話說：自然界底神性雖然是宗教底基礎，但人類底神性卻是宗教底最終目的。凡是人站在理性觀點上，要經過文化，經過制服自然界，而達到的東西，即一種優美幸福而又不受自然界底粗暴和盲目所傷害的生活——人站在無文化觀點上，便要經過宗教去達到。所以，在人類歷史開始時候，宗教便是唯一的手段，爲人類拿來制服自然界，使之便利於人類目的和願望的。那時的人沒有其他辦法可以幫助自己，除了祈求及與之有關的禮品和犧牲以外，人害怕某對象，自覺受牠所威嚇并依賴於牠，人便設法用禮品和犧牲使牠對自己表示好感。不然，人便使用魔術，但魔術乃是宗教底一種非宗教的形式，因爲魔術力量便是經過純粹的言語，經過純粹的意志，以制服自然界之力量，施行魔術的人以爲這力量是他自己所具有或他自己所行使的，信仰宗教的人便將這力量移置於自己以外對象之中。祈禱和魔術本來也是可以連合在一起的，此時祈禱辭就成了咒語，人們用來迫得神去實現人底慾望，甚至於違反了神自己的意志。即便在虔誠的基督教徒

當中，祈禱也並非都屬於宗教上謙遜底性質，時常也含有命令底意義。路德在他的對於摩西第一書的註釋中說：「當我們陷於災難和誘惑當中時候，我們對於在上的威嚴（上帝）便沒有特殊的敬意，我們祇乾脆地說：幫助罷，親愛的上帝！那麼，你幫助罷，上帝！你在天上可憐我罷！此時我們不說甚麼冗長的話。」

祈禱和犧牲，可見是無助的人設法逃避一切災難和制服自然界所用之手段。譬如據松內辣特說：中國人當某次航海中遇到暴風，最需要活動和技巧以應付危險時候，反走去向羅盤針祈禱，直祈禱到與羅盤針同歸於盡；譬如通古斯人當某次發生瘟疫時候，竟熱心地向瘟神跪拜，求他不要經過他們的茅屋；譬如上面提到過的剛德（見第九講）。人當發天花時候，便獻祭天花之神以牛羊或豬血；又如東印度俺波亞那（Amboina）島上居民，即一個產香料島底居民，「每逢有重大瘟疫發生，便將各種禮品和犧牲收拾在一塊，裝在一隻船內，把船推向海中去，希望以此買好瘟神，希望瘟神隨着送給他的東西，離開了俺波亞那。」（邁涅爾——一般宗教批評史）如此，那些所謂偶像崇拜者，不去反對惡底對象，惡底原因，反而向他虔誠地祈禱，為得制服他。現在基督教徒當然不這樣做，但是他們祛除自然界底惡，并使自然界示好於己時，並不依靠獨立活動文化以及自己的理智，而是依靠那向萬能上帝的祈禱，在這一點上，他們同多神教徒或偶像崇拜者仍然沒有分別的。這裏，我們當然要注意到古代基督教徒和近代基督教徒中間的差異，或未受教育基督教徒和已受教育基督教中間的分別；因為前者祇將自己付託於祈禱或神底萬能，後者雖然也祈禱；上帝保護我們無災無難啊，保護我們免遭火患啊，但在實踐上並不依靠祈禱底力量，而要組織救火會和生命保險機關來自己保護自己。為得免除誤會起見，我必須插說幾句：

文化并不是萬能的，像宗教信仰或宗教幻想一般。文化不能使熟皮變金子，使灰塵變穀粒，如神，如宗教對象所做的；同樣文化也不施行奇蹟，文化祇依靠自然界即祇使用自然的手段，去制服自然界。但底下一點是實實在在的，即有無數的惡，以前人要拿宗教的手段去祛除，卻祛除不了的，但現今已爲文化，已爲人類活動，使用自然的手段，所祛除了，或至少和緩下來了。可見宗教是人底幼稚的本質。或者可以這樣說：在宗教中，人成了一個小孩。小孩不能依靠自己的力量，依靠獨立活動，來實現他們的願望；他們是向着那些爲他們所依賴的人，向着他們的父母，去祈求，爲的從父母手裏得到他們所願望的東西的。宗教起源於人類底幼年時代，也祇在這個時代中纔有其真正的地位和意義；但是幼年時代也就是無知，無經驗和無文化底時代。後來時代所發生的宗教，譬如基督教，雖然被稱爲新宗教，但在本質上并不是甚麼新的宗教；這類宗教乃是批評的宗教，不過適應於人類底進步觀點，將那從人類最遠古時代發生出來的一些宗教觀念，加以改良，加以精神化而已。即使我們將後來的宗教看做本質上新宗教，但發生一個新宗教的時代，對於以後的時代說來，又成爲幼稚時代了。我們試退回到最近的時代，即發生新教（福音教）的時代去。那時流行着何等的無知，何等的迷信，何等的粗鄙！我們那些得到神啓的宗教改革家，又有何等幼稚，粗鄙，庸俗和迷信的觀念！正因爲如此，他們的意識中纔不知道別的東西，祇曉得一個宗教改革；他們的整個本質，尤其路得底本質，纔被限制在宗教興趣裏面。可見宗教祇是發生於無知，災難，無助和野蠻底黑夜裏，祇是發生於這個狀況之中，那時幻想力支配了其他一切的力量，那時人在荒唐的觀念中，在無稽的感情中，過生活；但宗教也是由於人對於光，對於文化或至少對於文化目的之需要，而發生出來的；宗教不是別的，正是人類

生活上最初的然而還粗鄙和庸俗的文化形式；所以人類文化上每個時代，每個重要階段，都是伴同宗教而開始的。所以後來成爲人類獨立活動底對象，成爲文化上事情的一切東西，當初都是宗教底對象；一切藝術，一切科學，（或其萌芽，其最初原素，因爲一種藝術，一種科學，當其發展完成之後，就停止其爲宗教了）當初都是宗教及其代表人即教士底事情。譬如哲學，詩，天文學，政治，法律（至少疑難案件之解決，有罪無罪之判定），以至於醫學，當初有個時候都是宗教上的事務。譬如在古代埃及人中，醫學「具有一種宗教上的占星學性質。同一年中各個部分一樣，人身上各個部分也是被認爲在一個特殊星神影響之下的……法律上的爭論，醫藥上的治療，沒有向星占卜過，便不能進行。」（洛特（Loth）——埃及和波斯的信仰學）又如，現在野蠻民族中，魔術家或巫師同時也就是醫生，他們同神鬼相交接，因之他們就是野蠻人底教士，祭司。即便在基督教徒中，醫學，至少治病底力量，當初也是宗教上，信仰上底一種事務。據聖經說，甚至聖者和殉道者底服裝都有治病底力量。這裏，我祇舉出基督底衣裳和保羅使徒底汗巾和衣領做倒就夠了；據福音書上說，人們祇要摸着耶穌衣裳底繸子，病就好了；據使徒行傳說，人們祇要拿保羅底汗巾和衣領放在病人身上，疾病便消退，惡鬼便離開了。但宗教的醫學，并非僅僅限止在所謂超自然的方法，詛咒，魔術，祈禱，信力或神力等上面，也還使用自然的醫療方法。但是，在人類文化初期，這些自然的醫療方法本含有宗教的意義。譬如，我們早說過，在埃及人中，醫學是宗教底一部分了，但埃及人也有使用自然的醫療方法的；——因爲人怎能僅以宗教的方法，祈禱和符咒等爲滿足呢？人底理智無論如何不發展，無論如何受了信仰所壓迫，總要告訴人說：無論何處，人們必須想到方法，而且想到那適應於對象和目的的方法的；

——但是記載醫療方法和醫療藥品的那幾本書，卻被埃及人看作聖書，因之一切改進和革新與書上不同的，都被嚴厲地禁止着；醫生若是用新的方法去醫治病人，不幸沒有把病人治好，那他就要判處死刑。埃及人把傳統的醫療方法看得那麼神聖，這事也可以給我們當作一個明顯的例證，證明最初的文化方法乃是聖物。在我們基督教徒中，水以及酒和餅，祇是聖禮底手段。但是當初，由於人發現出水有使人舒適的影響和性質并能助長人底文化和幸福，水本身就是一種聖物，一種神聖的東西，一種神底事物。洗濯和沐浴，在古代民族中，乃是宗教上的義務和事業。在那時人看來，弄髒了河水足以引起良心上的不安。古代波斯人從來不使小便流入河內，也不在河水上吐痰。希臘人也不敢帶着齷齪的手渡過一條河的，他們也不敢在河口或水泉內小便。餅（麵包）和酒也是同水一樣地神聖，甚至還更神聖些，因為麵包和酒底發現須有更高的文化，至於水底使人舒適的性質則連動物也已知道了。「聖餅」本是希臘宗教底神祕物之一。許爾曼（Hilgard）在他的神統記——關於古代宗教起源之研究（柏林，一八〇四年出版）中說得很對：甚至「在我們中間流行一種宗教的感情，對於麵包和穀物；爲了這種感情，人們把釀斷穀物的人看做是各種釀斷者當中最可恨的人；爲了這種感情，普通人看見有人餓死時候，便要喊道：親愛的麵包啊，親愛的穀物啊！」麵包和酒底發明，被人歸功於神，因爲二者本身就被人家當作神物。聖經上還這樣說：「酒使人心歡暢。」一切使人舒適和歡暢的東西，一切有用於人的東西，一切增加人生優美和高尚的東西，在古代人看來，都是聖物，神物，宗教上的事物；我們上面舉出麵包和酒做例，可以概見其餘了。人愈加無知，愈加缺少手段以獲得享用的東西，以過着合於人性的生活，以防禦自然界底殘暴，——因之人就愈加尊敬這些

手段底發明者，這些手段本身也就愈加被視為神聖的了。所以思想深刻的希臘人，便把一切使人所以成為人的東西，都看做神；譬如灶火，牠使人團聚在爐灶周圍，使人互相接近，總之在人看來，牠是個造福於人的東西，所以牠成了一個神。但是正因為最初的治療方法，正因為人類教育和幸福底最初原素，被人做成了聖物，所以在人類發展過程當中，宗教總是成為真正文化底敵人，成為進步底障礙，因為每一革新，每一改變舊的傳統，每一進步，宗教總是仇視而反對的。

在發生基督教的時代，麪包和酒以及其他文化手段久已發明出來了；那時已經不是將這些手段底發明者尊奉為神的時代了；那時這些發明已經失去其宗教的意義了。基督教帶了另一種文化手段到世界上來，就是道德；基督教想要有一種醫療方法，不是來醫療物理上和政治上的疾病，而是來醫療道德上的疾病，即罪過。基督教徒對異教徒說：你們怎能把酒尊奉為神呢？酒對於人有甚麼好處呢？飲酒過度翻足致人死命，使人墮落。惟有當人有節制地，有智慧地，合於道德地飲酒時候，酒纔能使人歡暢，可見一件事物有用或有害，並不依賴於牠本身，而是依賴於牠的合乎道德的使用。在這一點上，基督教說得不錯。但是基督教將道德做成宗教了，即將道德法則做成上帝底命令了，亦即將人類獨立活動底事情做成信仰底事情了。在基督教中，信仰本是道德底原理和基礎，「良善的事業是從信仰出來的，」人們說。基督教沒有酒神，沒有麪包神或五穀神，沒有西勒神，沒有普塞東（Pogon）神或海洋和航行之神，也沒有武爾剛神或冶金和烟火之神，卻還有一個一般的神，或寧可說一個道德的神，教人如何去過幸福而合乎道德的生活。基督教徒於是就拿着這個神去反對一切澈底而根本的文化，直至今日還是

如此因爲基督教徒沒有神便不能想像道德，想像合於道德的人性的生活，所以他們認爲道德是出於神，好像異教詩人認爲詩藝底法則和種類出於詩藝之神，異教冶金匠和烟火匠認爲他們手藝上的工巧出於武爾剛神一樣。但是現在冶金匠和烟火匠，沒有一個特殊保護神，仍然能够學會他們的手藝；同樣，將來人類沒有一個神也能够懂得怎樣去過幸福而合於道德的生活。而且還可以說，那時，再沒有任何神，再無需任何宗教時候，人類過的纔是真正幸福，真正合於道德的生活哩；因爲一種藝術以至於如何生活的藝術，惟有還在未完成，還在襁褓之中時候，纔需要宗教上的保護；因爲人恰是拿宗教來填補他們的文化底缺陷；惟有因爲缺少普遍的文化 and 世界觀，人纔拿他們的醫療道德上疾病的手段看做聖物，纔拿他們的狹隘的觀念看做信條，纔拿他們自己精神和感情底暗示看做神底命令和啓示，好像埃及教士對於他們的狹隘的普通醫療方法一樣。總而言之，宗教和文化是互相衝突的，——雖然人們有時將宗教叫做最初的最老的文化形式，又將文化叫做真正的完成的宗教，以爲惟有真正受過文化教育的人纔是真正的宗教信徒。但這是濫用字義，因爲「宗教」這個名詞總是與那些迷信的和非人道的觀念聯繫起來的；宗教本質上包藏有反文化的原素在內，牠將人類幼年時代所造成的觀念、習慣和發明，仍然當作法則以供成年時代人類之用。人做某件事情，若是由於神底告語而後去做，此時人自然是站在宗教觀點，同時也是站在最粗野的觀點；但若是由於人自動去做，因爲人自己的本性，自己的理性和傾向告訴他如此做，那時宗教底必然性就不存在而由文化來代替其位置了。從前的人把自然法則看做宗教上的命令，我們現在看來，這是可笑而不可瞭解的；同樣人類將來離開了我們的假文化，離開了宗教上的野蠻時代以後，也會覺得現在

人們爲實行道德和人類愛底命令起見，必須將這類命令設想爲上帝底命令，遵守之則上帝有賞，違反之則上帝有罰，——這也是不可瞭解的。路得說：

有人於世間

一生唯耽樂

仿倣厄比鳩

有樂萬事足

此人必欺天

輕蔑神與人

不信有真宰

不信有來生

以爲世間物

應歸彼獨享

終日恣歡娛

狂飲復狂餐

但知一人樂

不願萬衆艱

儼然野屍身

無復有人相

這裏，我們找到明顯的例，證明粗野的人底文化就是宗教，但這個文化即宗教還是蒙昧而野蠻的。信仰宗教的人反對狂飲狂餐，但并非由於厭惡，并非由於發現狂飲狂餐是違反人性的，是醜惡的禽獸般的行爲，而是由於害怕天上裁判者底刑罰，無論在今生在來世，或是由於對真神的愛，總之是由於宗教上的原因。宗教便是人和禽獸的分水界，換一句話說：人有獸性在自己以內，有人性在自己以外和以上。人底人性，人底不狂飲不狂餐，其原因祇是神；神是與人有別而存在於人以外的東西，至少人是這樣想像。倘使沒有神——路得那篇詩內說的就是這個意思——那麼我就是禽獸，換一句話說：我之所以爲人，其原因和本質，是在我以外的。但是倘若人性底原因被人移置於自己身外一個非人的（至少在其觀念上說來是非人的）東西之內，即倘若人之所以爲人是由於非人的原因，由於宗教的原因，那麼此時人也就不是真正的人了。我之所以爲人，惟有當我從自己表現出人性時候，惟有當我認識人性是我的本性底必然的屬性，我的本質底必然的效果而實行之的時候。宗教僅僅祛除了惡底現象，而未曾祛除惡底原因，宗教祇壓抑野蠻和獸性使之不爆發出來，但未曾祛除其原因，未曾施以根本的治療。惟有當人底行爲是從那含在人性內的原因發生出來的時候，原理和推論，因由和效果中間纔有一種和諧，纔是圓滿無缺的。文化便是這樣做，或向這個方面努力去做。宗教據說是要代替文化的，但代替不了；文化則確實代替

了宗教，使得宗教成爲無用之物。哥德已經說過：『凡是有科學的人，便無須宗教。』我要用『文化』來替換這句話中的『科學』，因爲『文化』包括整個的人，雖然『文化』這名詞也是可以非難的，人們祇要想現時在『文化』這名詞之下普通瞭解做甚麼意義，就夠了。但是那一個名詞沒有缺點呢？不要把人做成宗教信徒，而要教育人，要使文化普及於一切社會階層，——這便是現今時代底使命。最大的殘酷是可以同宗教相調和的，已往的歷史已經給我們證明過了；但文化則不容許這種殘酷。凡是建立在神學地基之上的宗教——我們所謂宗教本來是指這種意義下的宗教而言——都是與迷信分不開的，而迷信又能做出一切殘酷的非人的事情。這裏，無論如何分別真的宗教和偽的宗教，都是沒有用的。所謂真的宗教，即人們將一切殘酷的和醜惡的事情都祛除了的，——其實不是別的，正是受了文化和理性限制并光照過的宗教。所以，信奉所謂真的宗教的人，即使在理論上和實踐上，在言語上和行動上，都排斥那以人爲犧牲的事情，都排斥迫害異端，焚燒巫士，判『可憐的罪過者』以死刑以及諸如此類的事情，那也不是宗教底功勞，而是他們的文化，他們的理性，他們的感情和人性底功勞，——這些，他們當然也安置到他們的宗教裏面去的。

以上發揮的意見，總括起來是說：宗教祇發生於人類底最古時代，於野蠻和蒙昧底時代，惟有在這個時代宗教纔是完全新鮮而活躍的，宗教和文化是互相衝突的東西；——人們可以拿底下的理由來反對我上面那種說法，即人們可以駁我說：最有教化的人，最有學問的人，最聰慧的人，往往是最信仰宗教的。但是這個現象是不難解釋的。在我上面的全部發揮當中，已經可以找到解釋理由，因爲這裏的問題祇是關於宗教和文化互相衝突的問題。

題，這個衝突無人能夠否認，因為人們可以有宗教而無文化，也可以有文化而無宗教。但姑且拋開以前提到的解釋理由不說，我還可以拿底下的理由來解釋上面那種現象，即說：一人之身往往藏有最大的最不可調和的矛盾。人類歷史，尤其宗教史，關於這話給了我們最可注目的例證，而且不僅對於個人如此，對於全民族也是如此。古代文化最高的民族，他們的著作現在還成爲淹博教育之基礎的，即長於藝術富於精神的希臘人和重實踐能力行的羅馬人，——有那一種可笑的無意識的宗教迷信，不受他們所尊崇呢，而且在他們發展到最高的時代！羅馬國家本身就是僅僅建立在占卜上，人們拿那做犧牲的動物底狀態，拿電閃以及其他常見或不常見的自然現象，拿禽鳥底唱歌，飛行和飲食等，來做占卜；羅馬人不敢從事甚麼重要的事情，譬如他們不敢從事戰爭，倘若他們的小聖雞胃口不好，沒有吃東西時候。希臘人和羅馬人，在他們好多種宗教儀式和觀念上面，與最野蠻最無文化的民族並沒有甚麼分別。所以人們在一方面可以成爲一個開通和明達的人，他方面，在宗教方面，又可以拜倒於最愚蠢的迷信腳下。這個矛盾，在近代開始時候更表現得明顯。哲學和科學底改革者，一般說來，都是一面自由思想家一面迷信者。他們生活在國家和教會，俗世生活和宗教生活，人事和神事中間那種不祥的分裂裏面。所謂俗世的東西都遭受他們的批評，但對於教會的和宗教的事情，則他們相信得像小孩子和女人一般，他們謙遜地使他們的理性屈服於最荒謬的最幻想的觀念和信條之下。這種矛盾現象底原因，是不難解釋的。宗教將宗教上的觀點和儀式看作神聖不可侵犯的東西，以爲這些東西是人類幸福多依賴的，要人把這些東西當作良心上事務而承受過來。這些東西便照原樣而不受污損地從這一代到那一代傳授下來。譬如據柏拉圖在他的法律中說，信仰宗

教的埃及人中，在柏拉圖那個時候所製成的藝術品，與那時以前幾千年所製成的藝術品，是完全相同的，因為一切革新都不容許；又如據寶利努斯（Paulinus）說（婆羅門制度，一七九一年），在東印度，至今還沒有一個畫家或雕刻家敢製作一個宗教形像，與廟裏遠古傳下來的形像不一致的。所以人在一切其他方面都進步了，在宗教方面還是既盲又聾地停留在原來的地位。宗教的制度，儀式和信條還是當作神聖不可侵犯的東西繼續下去，即使已經同人類進步的理性和高超的感情站在最厲害的矛盾地位了，即使其原本的基礎和意義此時早已無人承認了。我們現在還生活在宗教和文化中間那種可厭的矛盾之內，我們的宗教學說和儀式也站在與我們現在精神的和物質的觀點大相違反的地位；祛除這個可厭而不祥的矛盾，正是我們的任務。祛除這個矛盾，乃是復興人類的不可或缺的條件，可以說，乃是新人類和新時代底唯一條件。沒有這個條件，一切政治的和社會的改造都是勞而無功的。一個新的時代需要一個新的世界觀，需要一個對於人類存在底最初原素和基礎的新觀點，需要——倘若我們要保留「宗教」這個名詞的話——一個新的宗教。

第二十四講

理智與最無理的迷信相混和（至少在某些生活範圍是如此），政治自由與宗教奴性相混和，自然科學上和工業上進步與宗教上停滯不進，甚至與盲目信仰相混和——這類現象使得好多人做出了皮相的結論，認為宗教是同生活，尤其同公衆的政治的生活完全漠不相關的，認為人們在這方面所必須努力去求的，唯一就是信其所欲信的絕對自由。我反對這個結論，我的意見是：政治自由夾雜了宗教羈絆和褊狹在內，便不是真正的自由。就我自己來說，倘若我是我的宗教幻想和成見底一個奴隸，我就不敢吹牛說我享有政治自由了。真正的自由，惟有當人在宗教上也是自由的時候；真正的文化，惟有當人制服了他的宗教成見和幻想時候。但國家底目的不是別的，正是要造就真正的圓滿的人，——這裏所謂「圓滿」當然不是在幻想意義下說的；一個國家，其中在自由的政治組織下的公民，若是在宗教上不得自由，則不能算是真正合於人性的自由的國家。不是國家造人，而是人造國家。人是怎樣，國家就是怎樣。一個國家已經成立之後，那些個人，由於出身或由於入籍而成爲此國家公民的，當然是受國家所決定的。但是對於那些加入國家的個人說來，國家又是甚麼呢，倘若不是那些已經存在的并構成此國家的一羣人之總和和結合？這一羣人用他們所能有的手段，用他們所造成的制度，依照他們的精神和意志，決定了新來加入和後來加入的人。所以，其中公民若是政治上自由而宗教上不自由，則這個國家也不是一個

圓滿無缺的國家，甚至還是一個尚未完成的國家。至於說到第二點，即關於信仰自由的，則「各人依照自己高興去過幸福的生活，」各人信他所欲信的，當然是一個自由國家底第一個條件。但是信仰自由乃是一種極次要而無內容的自由，因為這個自由不是別的，正是各人都可自願地做一個獸子的自由或權利。在我們以前的意義之下，國家當然不能侵犯信仰地盤，當然要給予信仰以絕對自由。但是人在國家之中的任務，並非祇要相信他所要信的，而是要相信那凡是合理的東西；一般說來，并非祇要相信，而是要知道他能夠知道并必須知道的東西，倘若他要做一個自由而有教養的人的話。這裏，人們無論說人底知力怎麼有限，也是不中用的。在自然界方面說，當然還有好多不可瞭解的東西；但宗教是從人發生出來的，宗教底祕密，人卻可以認識，直至其最後的根柢。正因為人能夠認識，所以人也應該去認識。最後，那以為宗教對於公衆的政治的生活沒有影響，這個見解也是非常膚淺而且受歷史所反駁，甚至受日常生活所反駁的。這種見解僅僅發生於我們這個時代，宗教信仰在目前不過一種幻景罷了。一種信仰若在人中再不成為一種真理，那當然也就沒有實踐上的效果，也就不會造成世界史上的事業。但信仰若是祇當作謊話而繼續存在着，此時人就要站在最可憎厭的自相矛盾裏面了，因之信仰也就要造成至少道德上不幸的效果了。近代對於神的信仰，便是這樣一種謊話。所以祛除這種謊話便成為一種積極活動的新人類之必要條件了。

上面說起的，普通意義下的宗教性時常與那些最相反的屬性結合在一起，——這個現象使得人們提出一種假設，以為有個特殊的宗教器官或特殊的宗教感情存在。但是倘使這種假設可以成立，那麼人們更有權利可

以假設有個特殊的迷信器官了。事實上，說是宗教，即對於神鬼，對於那些支配人的不可目見的比人更高的東西之信仰，乃是人類生而有之的東西，像人類其他的器官一樣——這一句話若是拿合理而忠實的德國話翻譯出來，便成了：迷信是人類生而有之的東西那一句話了。這話斯賓諾薩本來已經說過了。但迷信底源泉和強盛，乃是無知和愚蠢之力量（這是地球上最大的力量），乃是畏怖或依賴感之力量，最後又是幻想力之力量——幻想力拿着人所不知因由的每種惡事，拿着人所不明真相而害怕的每種現象，甚至空氣流動現象，甚至一種氣體，都當作一個惡神或惡鬼，同時又拿着每種幸事，每種偶然的發現，都當作一個善鬼或善神，至少是其所做的事業。譬如加萊卜（Die Karoliden）人相信，有個惡鬼使得槍礮放射，有個惡鬼當月蝕之時把月亮吞掉了，甚至他們嗅到甚麼臭味時候，也相信有個惡鬼在旁。荷馬則以為，某人願望的東西，忽然得到了，那就是神送給他的。可見對於魔鬼之信仰也是人生而有之的東西，正如對於神之信仰一般，所以人們倘若假設有個特殊的信神感情或信神器官，那也必須假設有個信鬼感情和信鬼器官了。事實上，直至最近時代，這兩種信仰都是不可分開的；十八世紀時，否認魔鬼存在的人，同時也就是一個無神者，即一個否認真神存在的人。十八世紀時的學者，替魔鬼信仰辯護時，恰和現時的學者替上帝信仰辯護時，用的同樣的熱忱。十八世紀時那些學者，甚至新教學者，還將否認魔鬼這事情罵做無意識事情，他們的態度，恰同他們現時罵無神論為無意識學說時一般的驕誇。惟有近時唯理論底不徹底和無決斷，纔會從宗教中保留一部分，而放棄他部分，纔會切斷真神信仰和魔鬼信仰間這條相連線索。倘若人們因為宗教，即對於神的信仰，乃是人底事情，因為一切的人都信仰牠，因為人必須把自然界思想做出於一種

「自由的」即人性的原因，——而去擁護牠，那麼人們就應當澈底而誠實地推論下去，就應當根據同樣理由去擁護那對於魔鬼和巫師的信仰，總之，即擁護人底迷信，無知和愚蠢了；因為除了愚蠢以外，沒有別的東西更有人性更加普及了，除了無知以外，也沒有別的東西更加自然，更爲人類生而有之的了。一切神底消極的理論原因或條件，本是人底無知，人底不能鑽進自然界裏面去思想；而且人愈加無知，愈加褊狹，愈加野蠻，也就愈加把自然界想做同自己一樣，也就愈加不能將自己抽象出來。譬如秘魯人看見日蝕時候，就以爲由於他們犯了罪過，太陽現在仇視他們了。可見他們相信日蝕祇是一種自由原因，即一種厭惡，一種仇視之效果。但是當月蝕時候，他們又以爲月亮害病了，他們害怕月亮病死，從天上掉下來，把他們通通壓死并毀滅了世界；到了月亮恢復光明時候，他們纔喜歡起來，以爲這是病癒的表示。如此，人站在宗教觀點上，站在那對神的信仰所託根的觀點上，便將自己的疾病移置到天上星宿去。奧里諾科（Orinoco）的印第安人以爲日、月、星等都是有生命的東西。其次有一個人對車里（Salvator Gili）說：『天上那些東西都是人，同我們一樣。』巴塔貢尼（Die Patagonier）人相信天上星宿從前也是印第安人，銀河便是他們獵取駝鳥的場所；格林蘭人也相信日、月、星等是他們的祖先，由於某種特殊的機會昇到天上去的；其他的民族也相信星是大人死後靈魂底居留所，他們因爲有功，所以靈魂昇到天上去，在那裏永久光輝照耀着。譬如梭東尼說，當凱撒死後天上出現一個彗星時候，羅馬人相信這星就是凱撒底靈魂。人底無知，人將自然界人格化，人爲自然界設想一個自由的原因，即使自然界屈服於人類幻想力和胡思亂想之下，可以說已經達到極點了，當人將星宿看作自己的同伴或祖先，看作酬勞有功之人的勳章時候。近代的宗教信徒嘲笑這

些觀念，但他們沒有看見；他們信仰上帝時，所站立的觀點，所依據的理由，恰是同這些觀念一樣的，不過他們拿來當作自然界基礎，使之晃動於自然界背後的，不是連皮帶骨的人，不是——像我在判別多神論和一神論時所說的——有形體的個人，而是經過抽象力從個人，從形體抽取出來的人性本質罷了。但在根本上說來這總是一回事，不管我像巴塔貢尼人一樣說：天空現象是出於天底感情和意志，太陽光亮是出於太陽底好意和友情，太陽昏暗是出於太陽底惡意和仇視，也不管我像基督教徒一樣說：自然界一般是出於一種自由的原因和某個具有人格東西——因為惟有具有人格的東西纔有意志——底意志。當對於神的信仰，還是真實的澈底的謹嚴的和能自圓其說的信仰，而不是近代那種名不符實的信仰時候，一切事情就都是任意而生的，一切自然規律和力量就都不存在，於是那使人畏怖并造成不幸的自然現象就是出於神底憤怒或（這是一樣的）出於魔鬼，而與之相反的自然現象也就是出於神底仁慈了。但認為自然界必然性是出於一種自由的原因——這個見解乃是以人類底無知和幻想為其理論基礎。所以人類對於自然界普通現象已有若干認識之後，就主要地祇拿非常的和未知的自然現象，作為有個自由原因之證據。試拿彗星做例。因為彗星很少出現，因為人不知道怎樣去解釋彗星，所以直至十八世紀初期，一般人，甚至有學問的人，還認為彗星是任意的記號，任意的現象，神拿來放在天空，藉以警告和責罰人的。唯理論則把任意原因或自由原因直遷置到世界起源上去，此外的一切則無須乎神而依照自然方式去解釋的；唯理論太懶惰了，太輕薄了，太膚淺了，纔沒有將自然的解釋方式也一直應用到世界起源上去，沒有去研究這方式底根本原理；唯理論太懶惰了，沒有去想：那個關於世界起源問題，究竟是一個合理的問題，還

是一個幼稚的問題，即僅僅建立於人類無知和狹隘之上的問題；唯理論不曉得怎樣用合理方式回答這個問題，祇好幻想一個「自由原因」來填補牠頭腦中的空隙了。但唯理論是那樣的，牠立刻就放棄這個「自由原因」了，立刻就拿自然界底必然來代替自由了，不像舊時信仰那樣，舊時信仰是從最初的自由出發，構成一條充滿了自由，充滿了任意行為和奇蹟的不斷連鎖的。惟有無意識，無果斷和不澈底，纔能夠想拿宗教信仰去同自然界和自然科學聯繫起來。倘使我相信一個神，一個「自然原因」，那我也必須相信：惟有神底意志纔是自然界底必然性，譬如水使得事物潮濕，并非由於水底本性而是由於神底意志，祇要神願意，水隨時都可燃燒起來，像火一般。我信有神，這話就是說：我信沒有甚麼自然界，沒有甚麼必然性。人不拋棄對神的信仰，便須拋棄物理學、天文學、自然學，沒有人能夠服侍兩個主人。而且倘使人們擁護那對神的信仰，人們也就必須擁護那對於魔鬼和巫師的信仰。後者與前者是不可分離的，不僅因為二者同樣地普遍，而且因為二者是有同樣的性質并出於同樣的原因。神是自然界底精神，即自然界給予於人類精神之印象被人格化了的，或者可說，人從自然界描繪下來的一種精神上的形像，被人從自然界抽取出來并設想為一個獨立東西的。恰像人底精神一樣，人們想像，死後人底精神成了鬼，但這個鬼也不是別的東西，正是死者遺下的形像，被人拿來人格化了的并設想為與實在而有形體的活人不同的。誰信有個精神或鬼怪，有那個大自然鬼怪，誰也要信有其他的精神或鬼怪，有那個人鬼。

我是由於一種外來的刺激，纔說了這一些離開本題的話。我原來的意思祇要說：人們倘要假設人有一個特殊器官為宗教之用，那首先就必須假設有一個特殊器官為迷信，為無知和懶惰之用。但確有些人，他們在這方面

是唯理論的，不相信的，在那方面又是迷信的，因為他們對於這類事物恰好沒有明瞭，因為某些完全未知的影響和原因恰好不讓他們超出這點或那點以外去。人們倘若要拿甚麼器官來解釋這個矛盾，那就必須假設同一個人身上具有兩種恰相反對的器官或感官了，不錯，確有些人，他們在行爲上否認，責罵和嘲笑他們在頭腦中所信仰的東西，反之他們在頭腦中又否認他們在心情上所承認的東西；譬如他們害怕鬼，卻否認有鬼，卻以自己夜間把一件襯衣誤認做鬼這件事爲可憤和可恥。人們倘若爲解釋一個特殊現象起見，而假設有個特殊的感官或器官，那麼對於上面那些人就必須假設他們具有一個特殊的神聖器官爲害怕鬼世界之用，同時又具有一個特殊的凡俗器官爲否認鬼世界之用了。爲了一種顯著的現象，立刻發明出一個完全特殊的原因，這當然是最便當的舉措；但是這種便當已經激起我們對於這種解釋方式發生疑惑。至於說到宗教問題，那麼在我看來，要拿一種特殊的感情，一種特殊的感官或器官，來說明宗教底起源，簡直是沒有道理，像我以上的說明所指出的。我還是主張拿感官來做明顯的證據。某件事物，我們惟有根據牠的現象，牠的影響，牠對於感官的表現，纔能夠認識牠；宗教也是如此。宗教上最重要，最足以表現其本質，同時又最顯著的行爲，便是祈禱或禮拜——禮拜本是感官所能覺的和表現爲感性姿勢或記號的祈禱。所以，我們考察各民族底各種禮拜方式，就可以發現出所謂宗教感情，同人類在宗教以外和沒有宗教時候所有的感情，並沒有甚麼分別。邁涅爾在他的一般宗教批評史中，關於此點搜集了重要的材料，像關於其他幾點一樣，他說：「向高級神靈敬禮，同向無限威權的統治者敬禮一樣，其最普遍最自然的表示，便是把全身匍匐在地下。雙膝下跪雖然不像全身匍匐那麼普遍，也是各種不同民族中所常見的現象。」

及人向他們的神下跪行禮，向他們的國王和國王底欽差也是下跪行禮。猶太人同現在的回教徒一樣，不許坐着祈禱，因為東方人歷代相傳的禮節，不許底下人在長上面前坐着，無論是臣民對於君主，伙計對於老闆，妻子對於丈夫，兒女對於父親或奴僕對於主人。在古代東方，像在古代希臘和意大利一樣，從遠古以來，臣民向君主，奴僕向主人，妻妾向丈夫，兒女向父親，表示敬畏和服從時，總是吻他們的手、膝、足，以至於衣裳縫子。底下人對長上怎樣做，人對神也就怎樣做。人向神像表示敬意時，或是吻手，或是吻膝，或是吻腳。自由的希臘人和羅馬人甚至敢於吻神像底頰和嘴。根據以上的例，我們可以看出：人對於神，並沒有其他崇拜禮儀，並沒有其他敬意表示，與對人的不同；所以人在宗教對象，在神面前，所感到的那種意向和感情，在非宗教對象面前同樣也可以感到；因此宗教感情並不是甚麼特殊的東西，即是說：並沒有甚麼特殊的宗教感情存在。人對他的神下跪，但對他的統治者，對那操縱他的生命的人，也是下跪；對於他們，他也是卑躬屈節地祈求憐憫；總而言之，無論對人對神，他都表示同樣的敬畏。譬如羅馬人尊敬祖國，長輩和父母，與崇拜神靈一樣地虔誠。西塞祿說，虔誠是人對於神靈應有的報答；但他在另一地方又說，虔誠也是兒女對於父母應有的報答。據麥克西謨士所說，在羅馬人中，傷害神靈的人和傷害父母的人，應受同樣的處罰。父母底威嚴是同神一樣的。但麥克西謨士又說，祖國底威嚴還凌駕父母之上，換一句話說，羅馬人底最高的神還是羅馬。印度人底所謂五大宗教儀式，照印度法典規定，每個家長每日都應當遵行的，其中有一個叫做「人底儀式」，即對於客人的恭維和尊敬。東方人尊敬君主本來也發展到極高的宗教奴性程度。譬如在中國，一切臣民，甚至朝貢國的君主，都必須向皇帝行三跪九叩禮，每月中某幾日高等官員應向皇帝朝拜，皇帝

不臨朝時候，也應向空的御座朝拜。人們甚至必須向皇帝底聖旨和詔書行三跪九叩禮。日本人尊敬他們的皇帝到了這樣高的程度，「以至於惟有最高階級底大人物纔有在皇帝腳上接吻的榮幸，此時他們的眼睛還不敢往上看哩。」正因爲人，尤其東方人，向他們的君主表示出人所不能表示的最高的敬畏，所以他們的幻想力纔把他們的君主做成了神，纔拿神底一切屬性和頭銜加在他們的君主頭上。大家都知道土耳其蘇丹和中國皇帝戴着何等誇大的頭銜。但是甚至東印度底小君主也叫做「萬王之王，日月星之兄弟；潮汐及海洋之主人。」在埃及人中，王權同神權也是一個東西，南塞士（Nubia）王據說就是自己拿自己當一個神。基督教徒從東方人繼承了宗教，同時也繼承了尊奉君主爲神的這個風氣。異教凱撒所戴著的神性頭銜，也就是最初幾代基督教徒凱撒所戴著的頭銜。現時，基督教徒對於他們的君主還是表示這樣謙卑，這樣奴性，像人們對於一個神所能表示的；他們的君主底頭銜現時還是那麼誇張同古來人們由於媚神而加在神上的頭銜一樣；現時，他們加於神權之頭銜和加於君權之頭銜，其間還是沒有本質上的差別，而祇有外交官等級上的差別。正因爲沒有甚麼特殊的宗教感情，甚麼特殊的宗教意識，甚麼特殊的宗教對象，甚麼專爲宗教崇拜之用的對象，所以纔有偶像崇拜和真神崇拜之分別。

第二十五講

偶像崇拜和真神崇拜之分別，發生於這種情形之下，即是：人在一切對象之中特別選拔一個對象，無論是自
然的，感性的或精神的，而將他在其他對象面前所能發生的感情和對於其他對象所能表示的敬意，通通要貫注
在這一個對象上面。我在基督教本質中說過，宗教，即在公開的信心和一定的禮拜形式中表現出來的宗教，乃是
愛底一種公開表白。那個對象，那個女人，她對於這個男子施行最高的權威，至少在這個男子眼中看來，她是最傑
出的和最高超的女人，正爲如此她激起這個男子一種依賴感，使得他覺得沒有她便不能生活，至少不能幸福地
生活——於是這個男子便選擇她做他的愛底對象，向她獻上犧牲和敬禮，好像信仰宗教的人對於他們的神一
般，至少她還未曾爲他所佔有，還祇是他的願望和幻想底一種對象時候，是如此。宗教——愛也是宗教——也就
是這樣。宗教，至少有選擇的知批評的能判別的宗教，牠崇拜樹，但并非漫無分別地崇拜一切的樹，而是其中最高
超的樹；牠崇拜河流，但崇拜的是最有力最能造福於人的河流，譬如埃及人崇拜尼羅河，印度人崇拜恆河；牠崇拜
井泉，但并非一切井泉，而是具有某種特色的井泉，譬如古代德國人特別崇拜鹹水的井泉；牠崇拜發光的星宿，但
不是一切星宿，而最特異的星宿，日、月、行星及帶有其他特點的星；牠也崇拜人，但不是隨便甚麼人，而是一個美麗
的人，像希臘人所崇拜的，譬如愛吉斯坦 (die Agestaner) 人尊奉克洛東之菲力 (Philipp von Kroton) 爲

神，因為他是個美男子，雖然他是死在他們的國內，或是一個君主，一個專制皇帝，像東方人所崇拜的，或是一個有
功於祖國的英雄，像希臘人和羅馬人所崇拜的，或是一般的人性本質、精神、理性，因為牠認為這些是最莊嚴、最優
越、最高尚的東西。但是我對於這個女人的愛和敬意，我可以拿來向別的女人表示；同樣，我對於這株樹的崇拜，我
也可以拿來向別的樹表示，像德國人崇拜橡樹，斯拉夫夫人崇拜菩提樹一樣；同樣，我對於抽象的人性本質，對於精
神的崇拜，我也可以拿來向實在的個人表示；同樣，我對於抽象的自然界東西，以反對於自然界底所謂原因，神，創
造主等的崇拜，我也可以拿來向感性的自然界東西，向所謂被造之物表示，因為感性東西為人底一切感官所歡
迎，而非感性東西則受一切感官所排斥。因而對於人的權威減少得多了。於是發生了宗教底嫉妬，宗教對象神底
嫉妬。「我是一個嫉妬的神，」耶和華在舊約中就是這樣說。這句話，猶太教徒和基督教徒，以不同方式重覆了千
百次。神是嫉妬的或被人設想為嫉妬的，因為人對於這個神的忠誠、愛、崇拜、信託、畏怖以及其他種種熱情，人也能
拿來表示於其他的對象，其他的神，以至於自然事物和人性事物，但這個神則要專享這些。於是，由於所謂積極的
即任意的法則，就發生了偶像崇拜和真神崇拜間之差別。你們不要信託人，而要信託我；你們不要害怕自然現象，
而要害怕我一個；你們不要崇拜星宿，以為你們的福利是由星宿得來的，而要崇拜我，我差遣星宿給你們服務，
——耶和華，一神教底神，便是這樣告訴他的信徒，制止他們去崇拜偶像。但是倘若有個特殊的宗教感情，有個特
殊的宗教器官存在，那耶和華就無需乎這樣說，無需乎這樣命令人們來信託他，來崇拜他一個了。我無需乎命令
眼睛說：你不應當聽，你不應當為聲服務；也無需乎命令耳朵說：你不應當看，你不應當為光服務；——同樣，倘使有

個特殊的宗教器官的話，宗教對象也無需乎對人說：你應當崇拜我一個；因為宗教器官是不會轉向於非宗教對象的，正如耳朵不會轉向於光，眼睛不會轉向於耳朵底對象一樣。眼睛不嫉妬耳朵，不害怕耳朵佔奪了牠的對象，同樣神也是不會去嫉妬自然事物或人類事物的，倘使果真有個專為宗教或神而設而不能移作別用的器官存在的話。宗教底器官，其實就是感情，就是幻想力，就是對於幸福生活之要求和努力；但這些器官絕非僅僅適用於特殊的對象，即人們所設想的甚麼宗教對象，——即使有宗教對象的話，那麼每個對象，每個力量，每個現象，無論是人類的或自然界的，也都可以成為宗教對象的。但是宗教對象，至少真正的宗教底對象，惟有在特殊條件底下纔能成為幻想力，感情和幸福衝動底對象；這特殊條件就是我們以上所發揮的，即是：人缺乏文化、科學、批評、缺乏判別主觀物和客觀物的力量，因之將某個對象或某個事物，祇當作感情的東西，幻想的東西，與幸福有關的東西，而不同時當作恰如其實的東西，當作理智和感官底對象。因為在自然論者看來，自然界當然也是幸福衝動底一個對象：（誰能夠幸福呢，倘若住在地牢之內，沒有空間，沒有空氣，沒有光？）當然是幻想力，感情，以至於依賴感底一個對象，但僅僅立足在其客觀的實在的本質基礎上面；正為如此，自然論者纔不受幸福衝動所欺騙，纔不為感情所支配，纔不被幻想力所迷惑，纔不至於將自然界看作：主觀的、即有人格的、任意的、好意的和惡意的、賞善的和罰惡的東西，按其本性必須將犧牲和禮物獻祭給牠，必須對牠唱讚美歌和感謝歌，必須敬畏地對牠祈禱和拜跪，——總而言之，纔不至將自然界看作宗教底一種對象。再舉一個例來說。自然論者和人文論者，也是尊敬死人的，但并非將死人當作神來崇拜，因為他們并不像宗教的幻想力那樣，把那僅僅想像出來的東西做成了實在的

有人格的東西，因為他們并不將他們從死人得來的印象移置到對象去，并不曾拿死人看作可怕的東西，看作還具有意志和禍福人能力的東西，人們必須崇拜牠，害怕牠，對牠祈禱和乞憐，同對實在的東西一般。

現在仍然回到我們的本題去罷。從異教到基督教，從自然宗教到精神宗教或人類宗教，其間的過渡，我是拿幻想力來說明的。首先我指出：一個神就是一個形象，一個幻想的東西；同時我又指出基督教或一神教底神和異教或多神教底神，其間的分別，就是：異教底神是一種物質的形體的和個別的形像，基督教底神則是一種精神的形像，則是言語；所以為認識基督教底神底本質起見，人們祇要瞭解言語底本質就夠了。但接着，我對於我的宗教起源於幻想力的見解，又加以限制，我又把宗教幻想力底產物，同純粹詩的幻想分別開來，并指出：宗教幻想力惟有與依賴感連繫起來纔能發生影響，而神并非僅僅是幻想的東西，而兼是心情需要底對象，感情底對象，在生命底最重要頃刻，在幸福和不幸中，感動了人類，正因為人總想保持適意的好的東西而排除不適意的不好的東西，所以神又是幸福努力和要求底對象。這一點就使得我們明白了宗教和文化，祈禱和工作中間的分別：在以文化為目的這一點上，宗教是與文化和勞動相一致的，但宗教想要不用文化手段去達到這個目的。指出了這點差別之後，我便退回到宗教，把牠當作幸福衝動底事情，去了。這裏我就下了一個大膽的斷語，即說：神就是人底願望被實現出來的或被設想為實在東西的神；不是別的，正是人底幸福衝動之在幻想中得到滿足。但我指出：人或民族有種種不同的願望，因之就有種種不同的神，因為一切的人雖都想望幸福，但這個人以這個東西為他的幸福底對象，那個人又以那個東西為他的幸福底對象。異教徒底神與基督教徒底神不同，因為他們的願望互不相同。或

者可以這樣說：基督教底神和異教底神的分別僅僅立足在基督教徒底願望和異教徒底願望的分別上面。路得說：「你的心是怎樣，你的神也就是怎樣。」邁涅爾在一般宗教批評史中說：「在基督教發生以前，一切民族向神祈禱，祇爲的求取暫時的福利和避免暫時的禍害。野蠻的漁獵民族祈求神繁榮他們的捕魚和狩獵，畜牧民族祈求神繁榮他們的牧場和畜羣，農耕民族祈求神繁榮他們的田園和穀物。一切的人毫無差別地都要求健康和長壽，（爲自己和家人），要求財富，良好天氣以及對於敵人的勝利。」換一句話說，異教徒底願望是受限制的、感性的、物質的、拿基督教徒底話來說，就是：塵俗的、肉體的。但正因爲如此，異教徒纔有物質的、感性的、受限制的神；而且有好多值得想望的感性的好東西，就有好多的神。譬如他們有一個財富之神、一個健康之神、一個幸福之神、一個成功之神等等；而且人底願望既然按照各人底職業和地位而不同，所以在希臘人和羅馬人中，每個行業都有各自的特殊的神：牧人有牧神，農人有農神，商人有麥邱利（Mercurius）神，商人爲了利潤而向他祈禱。異教徒願望底對象，當然不是甚麼「不道德」的事情；願望身體健康，這并不是不道德的事情，恰好相反，這是一種完全合理的願望；願望發財，這也不是不道德的事情，虔誠的基督教徒承繼了豐富遺產或發現了甚麼寶藏時候，也是要感謝他們的神的，要說這是不道德的事情或非人性的事情（因爲惟有非人性的事情纔是不道德的事情），那除非是異教徒想望或祈求他們的父母和親屬快快死去好來佔有死者底財產。異教徒底願望乃是不超出人性以外，不超出今生，不超出這個感性的實在的世界以外之願望，但正因爲如此，他們的神也不是甚麼不受任何限制的超自然的東西，像基督教徒底神一樣。不是的！異教徒沒有甚麼外世界的和超世界的願望，同樣也就沒有甚麼外

世界的和超世界的神；他們的神寧可說是同世界一致的。基督教徒底神則不然；由他高興，他可以把世界做成他所要做的東西，世界還是他從虛無中創造出來的，因為在他看來，世界一個錢不值，因為世界不存在時候，他已經存在了。但異教徒底神，當創造和發生影響時候，是同材料，同物質，聯繫在一起的；甚至那些與基督教觀念相接近的異教哲學家，也相信物質，世界原素，是永恆存在的，也祇給予他們的神以世界雕繪者底地位，而不給予以世界創造者底地位。異教徒底神同物質聯繫在一起，因為異教徒底願望和思想本是同物質，同實在世界底內容，聯繫在一起的。異教徒不使自己從世界，從自然界，分離出來；他們祇能將自己思想做世界底一個部分，所以他們沒有那種與世界不同并脫離了世界的神。在他們看來，世界就是神聖而莊嚴的東西，或寧可說是他們所能想像的最高的和最美的東西。所以異教有神論哲學家，是以同一個意義使用「神」「世界」「自然」這三個名詞。人是怎樣，他的神也就是怎樣。異教神就是異教人底形像，或者——像我在基督教本質中所說的——就是異教人底本質被對象化了的，被想像為獨立本質了的。各個不同的神或各種不同的宗教，其間的共同點就是人類本性底共同點。無論各人如何不同，但一切的人總歸是人；人類，人類機體，這個共同點便是一切的神底共同點。阿比西尼亞人把神畫做黑色的，同他們自己一樣；高加索人也把神畫成自己的顏色；但無論何人都給予他們的神以人底樣態或人底本質。可是把神與神間的差異性擱起不談，專談他們的共同性，這種見解是很膚淺的。因為在異教徒看來，惟有異教神，惟有那些表明他們與他人和他民族之差別的神，纔是神；在基督教徒看來，亦惟有基督教神，纔是神。好多嚴格的基督教徒，因此以為異教徒並沒有信仰神；因為異教徒底神并非基督教意義下的所謂神，他們

有好多的神，這已經違反了基督教徒關於神的概念了。基督教神則是基督教人底本質被人格化或對象化了的，或被幻想力想像爲一個獨立東西了的。基督教徒有着超地的、超感性的、超人的、超世界的願望。基督教徒——至少真正基督教徒，沒有像近代那些俗世基督教徒和口頭基督教徒那般夾雜着異教成分的——并不想望財富、榮譽、長壽和健康。在基督教徒眼裏看來，健康有甚麼用處呢？今世整個生命就是一種病症了；惟有在永恆生命之中纔有真正健康可言，像聖奧古斯丁所說的。在基督教徒意義下說來，長壽有甚麼用處呢？同他們腦中所設想的永恆比較來說，最久的生命也是稍縱即逝的一瞬間而已。塵世的榮華和名譽又有甚麼用處呢？同天上的光榮比較來說，正像燭火之光比較白日之光一樣。但正因為他們有這種願望，所以他們也有一個超地的、超人的、外世界和超世界的神。他們并不像異教徒那樣，把自己看作自然界底一個分子，世界底一個部分。聖經上說：「我們并没有固定的住所，我們都在找尋未來的住所。」我們的故鄉是在天上。「教父拉克唐斯（Lactantius）明白地說：「人不是世界產物，也不是世界底一個部分。」俺卜洛修士說：「人是居乎世界之上。」路得也說：「一個靈魂好過整個的世界。」基督教徒有一個自由的世界原因，有一個世界主宰，他的意志，他的言語，操縱着世界；總之，基督教徒有一個神，他不聯繫於所謂因果連鎖，於那將果連結於因，將後因連結於前因的一種必然性和線索；反之，異教神則自聯繫於自然界必然性的，他所寵愛的人，他也不能使之脫離必然要死之命運。基督教徒所以有一個自由的原因，因爲在他們的願望裏面，他們不把自己去同自然界底關聯性和必然性聯繫起來。基督教徒想望并相信一種存在，一種生命，那裏他們可以解除了一切自然需要，一切自然必然性，那裏他們活着，但不須呼吸、睡眠、吃

飯飲水、生產和傳種，在異教徒方面，則連神也必須睡眠，作愛、吃飯和飲水的，因為異教徒自己并不要解除自然必然性，也不能想像一個沒有自然需要的存在。可見，基督教徒有着解除一切自然需要和必然性之願望，就將這願望實現為一個神，這神確實不受自然界所束縛，而基督教徒這種願望之實現上所遇到的自然界一切限制和障礙，也夠而且確實被這神所剷除了。自然界本是人類願望底唯一的限制。想要同天使一樣地飛，或者想要一下子就來到遠處一個地方，這種願望受了重力所限制；想要一天到晚從事於宗教冥想和感情而不做別的事情，這種願望受了身體需要所限制；想要做一個沒有罪過或（這是一樣的）受福的人，這種願望受了我的存在底肉體性和感覺性所限制；想要永恆生活着，這種願望也受了有限物底必然的死所限制。基督教徒現在幻想出一個神，他站在自然界以外和以上，自然界在他的意志前面成了一文不值的東西，而且不能做出甚麼事情——以此基督教徒就實現了以上所說的一切願望，或者造成了此種實現之可能性了。凡是人實在并不如此而想望如此的人，便拿來當作他的神，或者這就是他的神。基督教徒願望做一個圓滿的、無罪的、非感性的、沒有任何肉體上需要的、受福的、不朽的、神性的東西，但他們并不是這個東西；所以他們把自己所願望而將來要做成的東西，想像為一種與他們不同的東西并稱之為神，但這東西根本上不是別的，正是他們自己的超自然的願望之本質，因之也正是他們的本質，不過超出自然界界限以外去罷了。以為世界是一個自由的外世界的和超自然的東西所創造的，這個信仰可見與對於天堂永恆生命之信仰，有極密切的關聯。基督教徒底超自然的願望，惟有底下一點能夠保證其實現，即說：自然界本身就是依賴於一個超自然的東西，由於這東西底意志而後存在的。自然界倘若不是

神所創造的，倘若是由於自身而存在的，倘若是必然的，那麼死也是必然的了，那麼一般說來人底存在所遵守的一切法則或自然必然性，也都是不可改變，不可轉移的了，自然界既沒有始點，也就沒有終點。但基督教徒相信并想望自然界或世界要完結；他們相信并想望一切自然設施和自然必然性，都要終止；他們所以必須相信自然界，形體事物以及生命，都有一個始點，而且有一個精神的任意的始點。始點乃是終點之必要的前提，對於神底權力的信仰乃是對於不朽的信仰之必要的前提，——神底權力能起死回生，能做一切不可能的事情，對於牠，任何自然法則，任何必然性，都不存在的。人借助於無中造有的信仰，給自己保證說（像我在基督教本質中所說的），或者恰切點說，給自己安慰說：對人說來，世界是沒有甚麼的而且不能做甚麼的。路得說：「我們有一個神，他大過於整個自然界；我們有一個這樣強大的神，祇要他說話，一切事物都產生出來了。我們既然得到了神底愛寵，我們還害怕甚麼呢？」他在摩西註釋中又說：「誰相信有個神是世界底創造者，他從無中造出一切的有，誰就必須這樣推論并說：因此神也能够起死回生了。」可見，對於奇蹟的信仰，同那對於神的信仰，至少對於基督教徒瞭解下的神即基督教神的信仰，本是一個東西。

第二十六講

奇蹟概念是最重要概念之一，爲的認識宗教底本質，尤其基督教底本質。我們必須拿這個概念詳細討論一下。首先我們必須注意，不要拿宗教奇蹟同所謂自然界奇蹟混爲一談；所謂自然界奇蹟，譬如「天空奇蹟」，像一位天文學家給他的天文學著作的標題，又如「地史奇蹟」，像一位英國人給他的地質學著作的標題。自然界奇蹟就是那些激起我們欽佩和驚奇的事物，因爲是出於我們的狹隘的概念圈子以外，出於我們的切近的和慣常的經驗和觀念圈子以外的事物。譬如我們看見遠古以前居住於地球之上的動物遺下了化成石頭的骨架，我們看見兇猛獸和大懶獸，魚龍和蛇頸龍，這類像蜥蜴一般的大型動物底骨架，此時我們總要驚詫起來，因爲牠們身體底巨大是超出了我們從現時活着的動物所抽取來的標準以外的。宗教奇蹟則與地質學上這些兇猛獸和大懶獸，魚龍和蛇頸龍，毫不相干。所謂自然奇蹟，在我們看來纔是奇蹟，但就其本身說來或在自然界看來，并不是甚麼奇蹟；所謂自然奇蹟，都有其原因在自然界本質中的，不管這類原因是否被人發現或被人瞭解。有神論的或宗教的奇蹟，則超出自然界力量以上，不僅沒有其原因在自然神本質中，而且簡直同自然界本質互相矛盾；這種奇蹟乃是一個與自然界不同而站在自然界以上和以外的東西之製造物及證明這東西存在之證據。譬如伏修斯（Vossius）在他的論異教底起源和發展著作中說：「神雖然給諸天定下牠們必須遵守的規條，但神自己并未

曾放棄了改變這些規條的權利，神甚至命令太陽停止不動。所以由於神底命令，處女能夠生子，瞎子能夠看見，死人能夠復活，這當然是違反自然界底所謂必然的規條，違反自然界底必然性的。『爲的使人相信宗教奇蹟起見，人們當然要借那本來不是甚麼奇蹟的所謂自然奇蹟做護符。在一切時代，一切宗教中，人們使用了好多的虔誠的詭辯來愚弄人，使之保持着宗教的奴性，上面那種詭辯就是這好多詭辯中之一種。但宗教奇蹟和自然奇蹟間之分別，我們從底下一點就可以明顯看得出來了，即是：自然奇蹟同人類漠不相關，宗教奇蹟則與人類，與人類爲我主義有利害的關係。可見宗教奇蹟，其根據并不在外的自然界，而是在人。宗教奇蹟是以人的某種願望，某種需要爲其前提。宗教奇蹟發生於災難之中，即僅僅發生於這個情況之下，此時人要解除一種禍害，而此禍害是依照自然規律而發生，非人力所能解除的。宗教本質就表現在奇蹟裏面。像宗教一般，奇蹟也不僅是感情和幻想底事情，而且是意志和幸福衝動底事情。所以我在基督教本質中把奇蹟叫做一種超自然的願望之被實現出來的或被設想爲實在的。我說：一種超自然的願望，因爲基督教徒底願望就其對象和內容來說是超出自然界和世界界限以外的。一般說來，凡是願望都是超自然的東西，至少在形式上，在其希圖藉以實現的方式上，是如此。譬如當我在遠鄉飄泊時候，我想望回到家裏去。這個願望底對象并不是甚麼非自然的和超自然的東西，因爲我依照自然的道路可以達到這個願望，我祇消動身回家去就夠了。但是願望底本質，恰恰在於我想要無需耗費時間現在就到了家裏，恰恰在於我心裏想怎樣，願意事實上立刻就是怎樣。我們現在考察一下奇蹟，我們就可以發現：在其中表現出來的，不外是願望底本質。基督醫好了病人，醫病并不是甚麼奇蹟，不是有好多病人由於自然道路而治好

的麼？但基督醫病是依照病人願望去醫治的，他立刻就醫好了病人，無須遵照自然治法那種迂緩，煩難和多費的道路。路得說：「他說病好了，——於是病人就好了。所以他無需要甚麼藥品，祇要說一句話就夠了。」基督甚至能醫好遠地的病人，他不離原地就能醫病，病人也不能等待醫生到來；願望這東西還能夠從遠處對人施行魔術，願望不受空間和時間所限制，牠是自由的，像神一般。基督不僅醫好了那依照自然道路也能醫好的病症，他而且醫好了那不可醫治的病症，他使生來的瞎子能夠看見。「從創世以來未曾聽見有人把生來是瞎子的眼睛開了。這人若不是從上帝來的，甚麼也不能做。」（約翰福音第十章）但這個神性的奇蹟力，也不過把人類願望底力量顯示給我們罷了。對於人類願望，世間沒有甚麼不可能的事情，沒有甚麼不可醫治的病症。基督使死人復活，拉撒路（Lazarus）就是他救活的，「拉撒路在墳墓裏已經四天了，他已經發臭了，因為他死了已經四天了。」（約翰福音第十一章）但我們在我們的願望和幻想裏而天天都在使親愛的死人復活起來的。當然這始終祇是在我們的願望和幻想裏面。但是一個神能夠做人所想望的事情，換一句話說：宗教底幻想力，在牠的神中，實現了人底願望。對神的信仰和對奇蹟的信仰，可見是一個東西；奇蹟和神之分別，僅僅是行為和行為者之分別。奇蹟乃是證據，證明行奇蹟者就是一個萬能者，他能實現人底一切願望，正為如此他纔被人尊奉并崇拜為神。一個神，他不行甚麼奇蹟，不實現甚麼願望，不傾聽甚麼祈禱，除了那些在自然過程中早有根據的，依照自然道路本可以達到的，因之沒有他并不需祈禱也能實現的事情以外，——那他就是一個沒有用處的神了。近代基督教徒，即所謂思想上信仰者或唯理論者，他們對待奇蹟的辦法是再膚淺再任意沒有了；他們要廢棄奇蹟而保存着基督教，基督

神；他們依照自然道路來解釋奇蹟，因之消滅了奇蹟所有而且應有的意義；或者他們用其他方式輕易地把奇蹟撇開不談了。上面已經提到的那位近代思想上信仰者，（按卽布列特斯奈德，見第十六講）甚至徵引路得底下的話，來替他的膚淺而輕易的奇蹟觀做辯護：「因為以其注重基督底事業，毋寧注重基督底言語，而且倘若人們必須於二者之中選擇一樣的話，那我們寧可沒有基督底事業和故事，而不可沒有基督底言語和學說。」——所以聖書是非常值得讚美的，其中記載的大都是基督底言語和學說。因為即使沒有基督所行的奇蹟，即使我們一點不知道這些奇蹟，我們祇要有了基督底言語也就够了，沒有他的言語，我們就不能有生命。」——如果路得這裏或那裏對於奇蹟表示冷淡，那他所謂奇蹟乃是指那些沒有宗教意義，沒有信仰，祇當作一種歷史的即過去的死的事件而言。這個或那個猶太人底病被神奇地醫好了，這個或那個人神奇地得到飯吃，——這事同別人有甚麼相干呢？當作歷史事件來說，奇蹟效力祇及於發生的時候和處所，如此當然祇有一種相對的價值，祇對於當時當地目見身受的人有一種價值，如那些思想上信仰者所說的。但這恰好不是奇蹟底真正的宗教的意義。奇蹟應當是事實上的證據，來證明行奇蹟者是個萬能的超自然的神性的東西。我們所欽佩的，不當是奇蹟本身，而是其原因，而是行奇蹟者，他行此奇蹟并能行類此的奇蹟，當人需要時候。在這個意義下說來，言語，學說當然勝過事業；事業聯繫於一定的空間和時間而且祇關涉於某幾個人，言語則普遍於各處，到了我們現在也沒有失卻其意義。但是奇蹟所說的，倘若我瞭解正確的話，其實也就是言語和學說所要說的那種意思，不過學說是一般地用言語來說的，奇蹟則借助於感性的例證說了出來。言語說：「復活在我，生命也在我。信我的人，雖然死了也必復活。凡活着而信

我的人，必永遠不死。」（約翰福音第十一章）但是拉撒路死後復活這奇蹟，說得是甚麼呢？基督自己從墳墓裏復活出來，又說的是甚麼呢？說的正是言語一般地要說的意思，不過用例證來說，用個別的事實來感性地證明罷了。可見奇蹟也是一種學說，一種言語，不過是一種戲劇上的言語，一幕戲。奇蹟——我在基督教本質中說——具有一般的意義，一個例證底意義。「這些奇蹟是爲我們，天選的人而寫的，」路得說。「這件事實，譬如走過紅海，乃是一種譬喻，一種例證，告訴我們：這事也能爲我們而發生的，」換一句話說：在類似的災難當中，神也要做出類似的奇蹟。所以，倘若路得說過輕視奇蹟的話，那他僅是指那些死的歷史的與我們不相干的事件而言。但路得也說過同樣輕視的話，關於其他對象，以至關於一切學說，一切信條，當這些被人視爲歷史的而不拿來同現在，同活的人，聯繫起來時候，——甚至關於神，當神祇被人看做「自在之物」，而不看做「爲人之物」時候。關於這點，請你們參看我的路得瞭解下的信仰本質著作中特別徵引來的文句。總而言之，倘使路得說過輕視奇蹟的話，那麼他的輕視就是表示這個意思，即說：你相信基督使拉撒路復活起來，這對你有甚麼好處呢，倘若你不相信，祇要他願意，他也能夠使你自己，你的兄弟，以至你的兒女，復活起來？你相信基督用五個餅餵飽了五千人，這對你有甚麼好處呢，倘若你不相信，祇要他願意，他也能夠用這樣少食糧或簡直不用甚麼材料，來餵飽你以及一切饑餓的人？由此可見，路得并不承認基督教初期纔有行奇蹟力量那種說法，像普通人所假定的，他們以爲惟有此時纔需要施行奇蹟，以傳播基督教信仰。順便說一句：這種區分是何等的荒謬！奇蹟不是無論何時都必要的，便是無論何時都不必要的。譬如拿目前來說，我們這個時代就是更加需要奇蹟的，因爲有好多根本不信仰宗教的人，也許比其他

任何時代還更多些。所以路得不承認：基督教初期纔有行奇蹟力量那種說法，他說：「我們還有權力做出這類事情，」當然祇是當必要的時候，像他在別地方所說的。因此，人們要將對神的信仰從對奇蹟的信仰分別開來，將基督教學說從基督教奇蹟分別開來，那就是最沒有法則隨意所欲而又不合真理的念頭。這彷彿像人們要將原因從其效果，將學說從那證明此學說的例證，分別開來并孤立起來一般。你們不要奇蹟，你們就是不要神。你們超出世界或自然界之外去假設一個神，你們也就要超出自然界影響以外去。倘若一個神，即一個同世界或自然界有別的東西，乃是自然界或世界底原因，那麼一定有着與自然影響不同的影響存在，作為這個東西底行爲及其存在之證據了。這種影響正是奇蹟。除了奇蹟以外，沒有別的事情可以證明有神存在。神不僅是與自然界不同的東西，而且是與自然界相反的東西。世界是一個感性的，形體的，肉體的東西，神則是一個非感性的，非形體的東西，照我們那些思想上信仰者底信仰說來也是如此。但既然有這樣一個東西存在，那麼這個東西底影響也必然存在了，亦即那些與自然影響相矛盾的影響也必然存在了。這種影響正是奇蹟。倘使我否認奇蹟，那我就必須留存在自然界，在世界裏面；而且即使我把自然界，把世界，即把這些爲我的感官所能覺到的形體，這些星宿、這地球、這些植物、這些動物、設想爲發生出來的東西，設想爲某種原因底效果，那我也祇能假定一個本質上與自然界并非不同的原因；我是由於濫用字義，纔把這原因稱爲神的，因爲一個神總是表示一個任意的精神的幻想的又與自然界不同的東西。爲的超出自然界以外到一個神去，我必須跳躍一步。這一步跳躍就是奇蹟。唯理論者，思想上信仰者，仍信有個神；他們相信，像上面徵引的那位唯理論者所說的：人們「沒有一點理由，便將我們所稱爲法則或世

界秩序的東西，設想爲是事物本性所具有的，其實事物并不定立法則，祇是承受法則罷了。一自然界當然不定立法則，但他也不承受任何法則。惟有人類中統治者纔定立法則，亦惟有人類中被統治者纔承受法則。定立法則和承受法則，這兩個觀念是不能應用於自然界的，簡單地因爲日月、星等及其組成原素并不是人。并沒有一個立法者，他命令氧素必須以這個比例去同其他原素化合，氧素也非承受這條法則，這條法則本來存在於氧素情態之中，而氧素情態又與氧素底本性和存在是一個東西。但唯理論承認有個神，他給世界定立法則，恰像國王給臣民定立法律一般，這法則不是自然界和事物本性所具有的；如此，唯理論倘若澈底的，也就必須承認有證明此立法者存在之證據，有證明我們所稱爲法則或世界秩序的東西并非事物本性所具有的之證據，這類證據便是奇蹟。譬如要證明女人必須與男子交媾始能生育這條法則，并不是婦人本性上所具有的必然的法則，而是完全依賴於神底意志的，——那就必須舉出：女人沒有與男子交媾也能生育這個事實。但思想上信仰者并不相信奇蹟，他們否認奇蹟，換一句話說，他們否認那信了有神存在以後所必然要有的可感覺的可捉摸的不合理的影響和效果；但是這些不合理事情底原因，他們并不敢否認，因爲這原因不是可以目見和手捉的，須加以澈底思想和研究纔能探索出來，而他們是太懶惰、太褊狹、太膚淺了，不能做這種事情。可是，如果我是澈底的，我既然拋棄了效果也當拋棄原因，否則我既然承認了原因也當承認效果了。把自然界當作依賴於神，這話就是說，把世界秩序，把自然界必然性當作依賴於意志，也就是說，在自然界頂端安放一個君主、一個王、一個統治者。但是一個君主必須能夠立法和廢法，纔能證明他是一個真正的統治者；同樣，一個神也必須能夠廢除自然界法則或至少必要時

停止自然界法則之效力，纔能證明他是真正的神，惟有證明他廢法，纔能證明他立法。奇蹟便是他廢法之證據。涅默修斯（Zeno）主教在他的論人性著作中說：「神不僅站在一切必然性以外，而且是（必然性底）主人和製作者；因為他既然要做甚麼便能做甚麼，他就不是按照自然界必然性或法律條文去做；對於他，一切都是可能的（偶然的），連所謂必然的也是可能的（偶然的）。日月本是必須運動而且永遠按照同一樣式運動的，他有一次卻使日月停止不動，爲的表明：對於他，一切都不是必然的，一切都可以由他任意改變的。」

那些思想上信仰者，企圖用底下的遁辭來避開奇蹟底必然性問題，他們說：「神底意志是最圓滿無缺的，既然如此，他也能够不改變其意志，他而且必須不改變地趨向於一個目的；所以神底意志也必須是固定不變的意志，必須當作不變的法則，固定的規律，不容許任何例外，而表現給我們。」這話說得何等可笑！一種意志，表現出來的不是意志，卻是不變的法則——那也就不是甚麼意志，而祇是自然必然性之一種精神的代名詞罷了，祇是唯理論底騎牆性和膚淺性之一種表現罷了，唯理論一面受了神學所支配不能在自然界完全真理中承認自然界，他而又受了自然界所支配不能在神學底澈底結論中承認神學，所以牠拿來放在世界頂端的恰好是牠自己的兩邊搖擺性之寫照，說是意志，又不是意志，說是必然性，又不是必然性。一種意志，牠始終做同一樣的事情，那牠就不是意志。我們所以否認自然界具有意志，具有自由，僅因為牠做的事情始終是一個樣的，我們所以說蘋果樹之結蘋果是出於必然，而非出於自由意志，僅因為牠結的始終是蘋果，而且始終是同一種類的蘋果；我們所以說鳥之歌唱并非出於自由意志，也僅因為牠唱的始終是同一樣的歌，而不能唱別樣的歌。人就不是始終生產同一

樣的果子像樹一般；人也不是始終唱着同一樣的歌，像鳥一般；人有時唱這首歌，有時唱那首歌，有時唱憂愁的歌，有時唱歡樂的歌。差異性、繁複性、可變性、非規律性、反法則性，惟有這些，纔是我們所設想一種具有意志的自由原因之現象和效果。譬如基督教徒根據星宿底不變的和合於規律的運行，推論出牠們并非異教徒所信仰的甚麼神性的自由的東西，因為牠們底運動若是自由的，牠們就可以有時走到這邊，有時走到那邊了。基督教徒這話說得不錯：一個自由的東西惟有在自由的非固定的表現中纔證明自己是自由的。江河和泉源在我們面前響着流過去，本質上說來，給予我的始終是同一個印象，至多依照水量多少有較強較弱之不同罷了。但人底歌唱給我一何等千差萬殊的印象！有時使我這樣，有時使我那樣，有時激起這個感情，有時激起那個完全相反的感情，有時呈現這種音調，有時呈現那種音調。一個單調的東西，牠始終表現同一樣的現象，始終給人同一樣的印象，那牠就不是自由的東西，恰像給人同樣印象的不變的水不是自由的似人的東西一般。那些理性上信仰者是愚蠢的，他們排除神底行奇蹟的力量，祇因這力量是過於似人的一種觀念。倘若人們排除了神底人性或似人性，人們也就排除了神性。甚麼東西使得神不同於人呢？正是自然界，正是從自然界抽取出來的屬性或力量，譬如使得草木生長，使得小孩子結胎於母腹之中那些自然界力量。人們倘若要求一個與人全無共同點的東西，那麼人們就是拿自然界來代替神底位置了；但倘若人們要求一個具有意志、理智、意識和人格的東西，像人一般，那麼人們也應當要求一個完全人性的東西，也不該否認神施行奇蹟，否認神在不同時期和不同環境裏有不同的計劃和做不同的事情，總而言之，不該否認神底意志是變易無常的，像君主底意志或一般人底意志一般。因為惟有變易無常的意

志纔是意志。法律學家說：「*Voluntas hominis est ambulatoria usque ad mortem*」（人底意志是變易無常的直至身死為止）。我始終不變地愛着的東西，我就無須乎去要；所謂「始終」所謂「不變」就是意志底廢棄和死亡。我要走，因為我以前都是坐着或站着。我要工作，因為我以前都是休息着和閒居着；我要休息，因為我以前都是工作着。惟在有對立、有變易、有斷續發生地方，纔有意志。但在宗教信仰上看來，自然界底永久單調中發生這種變易，這種斷續，就是奇蹟了；宗教信仰是安置一個有意志的東西在世界頂端上的。可見沒有最利害的任意妄想，不能使奇蹟從那對神的信仰脫離出去。但是這種任意，這種搖擺，這種不澈底，正是我們那些思想上信仰者或唯理論者底本質啊！正是一般近代基督教徒底本質啊！再舉一個例來證實我這個斷語。上面徵引的那位唯理論者有一點意見，與其他好多唯理論者相反，他們解釋復活說：基督在十字架上並沒有斷氣，那位唯理論者則承認有復活這一回事，以為這是一種歷史事實，但他不僅沒有做出與承認這復活相連帶的那些結論，而且沒有承認聖經中記載那附隨於這所謂事實的種種情況。馬可、馬太和路加一致地說：耶穌死時「忽然殿裏的幔子從上到下裂為兩半；」馬太又說：「地也震動，磐石也崩裂，墳墓也開了，」基督死時和復活時都是如此——這些，那位唯理論者都解釋做口頭傳聞添加進去的話句。但是倘使基督果真是死後復活起來，而不是從昏迷中醒覺過來的，那麼這個死後復活就是一種奇蹟，而且是一種十分重大的奇蹟，因為這是對於死的勝利，對於自然必然性的勝利，這必然性而且是最艱苦最困難克服的，甚至異教諸神還自認力量太過薄弱不敢去克服牠。那麼重大的一件奇蹟，怎能會孤獨發生呢？不是必然有其他的奇蹟同牠聯繫起來麼？人們既然承認這個奇蹟，不是當然地和必

然地要相信：當自然必然性之連鎖，當這個將死人拴繫於死，拴繫於墳墓之連鎖。被強力切斷時候，整個自然界都會震動起來麼？我們的相信宗教的祖先，在思想上，是比我們現在那些思想上信仰者，更有信仰得多的；因為他們的信仰是首尾一貫的；他們想：我既信仰這個，我也必須信仰那個，不管我是否喜歡那個；我既承認原因，我也必須承認這原因底效果；總之，我既說A，我也必須說B。

第二十七講

上次講演時候，我說過，耶穌死時種種奇情異事，與復活有極密切關聯。基督果真是死後復活的話，那復活就是一種奇蹟，就是神底全能底一種證據，在神底全能面前，死是不足掛齒的一回事；但一件奇蹟是不會孤獨發生的，牠需要其他的奇情異事爲之證明。倘使沒有其他奇蹟爲之準備和襯託，復活就成爲毫無意義的事情。某人死後復活起來，要以此向世界證明：世間沒有死這一回事（因爲復活底意義就是如此），那麼他的死就不是自自然然的死，同普通人一樣。倘使我像那位唯理論者一樣，把那些與復活有密切關聯的奇蹟都解釋做詩意辭句，做幻想產物，那我就必須向前更進一步，把復活本身也解釋做宗教幻想底一種產物了。凡是人所願望的，所必然願望的——在他觀點上認爲必然的，——就是人所信仰的。願望就是現在沒有的事情，而要求牠有；幻想力，信仰，使得人將這事情設想做已經存在的。譬如基督教徒想望一種天堂的生活，他們沒有塵世的願望像異教徒一般，他們對於自然世界和政治世界都沒有興趣。譬如希臘教父第奧多列（Theodoret）說：「柏拉圖下了一個定義，說真正哲學家是個不關心政治生活和活動的人，但他這定義並不適用於異教哲學家，而祇適用於基督教徒。最大的哲學家，如蘇格拉底，還在競技場和工作場活動着，還當過兵士。但從事於基督哲學或福音哲學的人，則脫離了政治漩渦而退隱到孤寂地方去從事宗教觀點并過着與此觀點相適應的生活方式，毫不爲妻室、兒女和塵世榮

華底願慮所分心。『基督教底願望是向着另一個更好的生活，所以他們相信確實有這樣一個生活。凡是不想望另一個生活的人，也就不相信有另一個生活。神、宗教，不是別的，正是人底幸福衝動，幸福願望，在幻想中得到滿足者。所以，基督教徒要求一個天堂幸福生活，一個沒有終結和不受死所限制的生活，——這個願望就被宗教幻想力設想爲已經實現在死後復活的基督之中了；因爲基督教徒底復活，他們的不死，就是依賴於基督底復活的；基督就是基督教徒底模範。這個願望底實現或寧可說對於此種實現的信仰，即基督底真正復活，也許會有一種歷史的動機，譬如說基督底衆門徒以爲他已經死了，他們已經追悼過他了，所以當他回來時候，他們就把他看做真是死後復活過來的一般，——何況在基督教以前好久就有了對於復活的信仰，這種信仰早已是古代波斯教底一個信條。但那是矜術博學的和完全誤解宗教的，倘若人們將那祇存在於信仰中的事實附會到歷史事實去，并要在其中探求出歷史的真理。歷史的絕不是宗教的，宗教的絕不是歷史的；或者可以這樣說：一個歷史人物，一件歷史事實，在其成爲宗教對象之下，就不是歷史的了，而是一個感情產物或幻想力產物。耶穌也是如此，以前某次講演（見第二十一講）時候我已經說過了，耶穌像聖經給我們傳下來的，已經不是一個歷史人物而是一個宗教人物；聖經給我們把耶穌描成了一個能行奇蹟的全能的怪物，一切願望，凡基督教徒不認爲不好的和不道德的，他都能實現出來，而且確實實現出來；因之亦即給我們描成了一個幻想力底產物。

爲的排除奇蹟，那些思想上信仰者也借助於底下的理由，譬如上面徵引過的那位唯理論者說：『奇蹟概念若是要爲神意啓示來做一個科學的證據（？）的話，那就應該被看做感性世界中那種不能用因果間自然連鎖

來說明的事實。由此可以推論出神底手直接干涉并影響於感性世界。但要確定某種事實不能按照自然秩序來造成的，我們就必須完全認識整個的自然界及其一切法則。可是沒有人有這樣的認識，而且人也不能有這樣的認識，所以底下的判斷無論如何不會完全明白無疑，即說：某件事實絕對不能由事物底關聯中發生出來，而必須是由於神底萬能底一種非常影響而後發生的。但是奇蹟和自然影響間的分別，本來是明顯而不至使人誤認的，以至人們能夠絕對無疑地斷定說：奇蹟不能從自然事物關聯和因果連鎖中發生出來，因為人底願望和幻想力正是站在事物關聯和自然必然性以外和以上的，而奇蹟就是願望和幻想力所拿來當在實在的事情而呈現給我們的，——譬如本來不可醫治的瞎子，他要看見，他這個願望就是超出與瞎子本性有關的一切自然關聯以外，而且是同滿足此願望的自然條件和法則直接相矛盾的。所以古時神學家所下的定義是完全對的，他們說：奇蹟不僅超出而且違反自然秩序和自然本性；這個定義將願望底本性顯示給我們。因此，人們當然能夠十分果決地斷言：奇蹟是不能拿自然界即外的自然界來解釋的，祇能是從神底萬能底非常影響之下發生出來；不過應當注意，神底這個超自然的能力其實正是人底願望和幻想力底能力。總而言之，宗教底本質，神底本質，不過顯示願望底本質以及與願望不可分離的幻想力底本質；因為惟有幻想力纔把神設想做一個存在於思想以外的東西，對於思想上信仰者底神，對於哲學思想家底神也是如此，這個神不是別的正是這些思想家思想出來的東西。從上面的解釋，我們也可以明白：關於奇蹟底可能性，實在性和必然性的問題或辯論，是何等愚蠢的事情！這種辯論，這種問題，祇能發生於這個時候，那時人們把奇蹟單獨拿出來看，或祇抓住奇蹟底外的現象，而不追究其內心的

心理學基礎或人性基礎，其實外的現象是由這內的基礎發生出來的。奇蹟底心理學的或人性的起源，從底下一點已經可以明顯看得出來了，即說：奇蹟是由於人而發生的，或者依照宗教信仰來說，是由於神假手於人而發生的。這裏也可以看出所謂自然奇蹟和宗教奇蹟間明顯的分別，這種分別我們以前已經談起過了。沒有人，宗教奇蹟便是不可想像的；因為宗教奇蹟祇是同人發生關係。至於自然奇蹟，即我們所驚歎的那些自然現象，雖然沒有人存在和驚歎，仍然發生出來。地質學上奇蹟，大懶獸、兇猛獸、魚龍和蛇頸龍，沒有人類以前就已經存在了，至少我們現在的地質學是這樣告訴我們。但是沒有約書亞（Joshua），見舊約·約書亞記，約書亞同人打仗，要太陽在天空中停止，太陽果真停止約有一日之久。以前，太陽在其自然的軌道上是未曾停止過一次的。

我們把宗教看做起源於人底願望，把神，把對象化了的宗教本質解釋做同願望是一個東西，這個看法表面上似乎是不合事實，因為在宗教裏面，至少在基督教裏面，人們時常這樣祈禱：主啊，無須實現我的意志，儘管實現你的意志罷！宗教而且命令人犧牲自己的願望的。但是基督教徒——當然指古代誠實的基督教徒，而不是指近代的基督教徒——僅僅犧牲了求富、求子、求健康或長壽等的願望，而不會犧牲求不朽的願望，求神性的圓滿和幸福的願望。他們把那一切認為是暫時的塵世的肉體的願望，而使之屈服於這個主要的天堂幸福願望之下；而且基督教徒底神，同這個主要願望，同這對於永久天堂生活的觀念和幻想，並沒有甚麼分別；他們的神就是這個願望被人格化了的，被設想為一個實在東西的。在真正的基督教徒看來，可見神和天堂幸福本是一個東西。我們就拿一般的人來說，即使他們沒有這種超塵世的願望，像基督教徒一般，即使他們是立足在實在生活底地基上

而且具有普通爲我主義的願望，他們爲要實現他們的主要願望起見，也必須爲這主要願望而犧牲了無數次要的願望的。一個人除了求富或求健康的願望以外沒有其他願望，那他必然是壓抑下無數的願望，以圖發財或健康。譬如他在某一頃刻願意享受某種快樂，但爲防止暫時的衝動，刺激或願望之滿足會妨害了他的主要願望起見，此時他必須放棄了這種享樂。所以基督教徒說：「無須實現我的意志，儘管實現你的意志罷。」這話，其本意祇是要講求神無須實現他們那些要求這個或那個的意志或願望，這種意志或願望即使實現出來，以後也許要陷害了他們的，總之即請求神無須實現他們的所謂暫時榮華的意志；但這話絕不是請求神無須實現他們的幸福衝動底意志，無須實現他們對於永久的天堂幸福之願望。基督教徒當想望或祈禱神底意志之實現時候，他們當然是假定神底意志祇爲人底好處，至少人底永久的福利。由此可見，把宗教和神歸宿於人底願望，這絕不會與宗教命令人放棄這種或那種個別願望互相衝突。無論如何，這一點是確定的，即人停止存在，宗教就停止存在，但是願望停止存在，人也就停止存在。沒有願望，就沒有宗教，就沒有神；但沒有願望，也就沒有人。這兩種願望，沒有前者，就沒有宗教，或神，沒有後者，就沒有人類，或人，就不是人，——其間的分別祇在這一點：即宗教底願望祇能實現於幻想力和信仰之中，至於當作人的人或者拿着文化，理性和自然直觀代替宗教，拿着地代替天的人，他們的願望則不超出自然界和理性底界限以外，則限止於自然可能性和實現性底範圍以內。

願望本質和宗教本質間那種表面上的矛盾，也可以用底下的話來表明。人底願望是隨意所之，不守法則和沒有拘束的；宗教則定立法則，加人以種種義務和限制。可是義務不是別的，正是人底根本衝動，根本傾向和根本

願望；這些當未開化時代被宗教或神做成了法律，當已開化時代則被理性，被人類自己本性做成了法律，人應當使這種或那種特殊的慾求，願望和熱情屈服於這些法律之下。一切宗教，尤其在人類文化史上佔重要地位的宗教，其本意不外是要圖謀人類底福利。宗教所以將種種義務和限制加在人身上，祇是因為相信沒有這些便不能達到并實現人底根本目的，人底要求幸福的根本願望。在實際生活上當然會發生那種情形，即一個人底義務和他的幸福衝動互相衝突着，人們甚至必須爲了義務而犧牲自己的生命；但是這種情形是悲劇的，不幸的或特殊的非常的情形。人們不可以拿這個情形做根據，由此將義務和幸福衝動間的矛盾做成了法則，規律和原理。一般說來，義務除了圖謀人類好處之外，本來沒有其他的作用。人所想望的，所超過其他一切而想望的東西，人就拿來給自己定爲法律或義務。一個民族以及其中個人，其存在或（這是一樣的，因為沒有福利還有甚麼存在可言？）福利若是聯繫於農業，沒有農業，人便沒有幸福，便不能成爲人（因為惟有幸福的人纔是人，纔是完全的自由的人，真實的人，纔是自覺爲人的人），於是農業底繁榮和成功就成了人底主要願望，同時也就成了一種宗教義務和事件了。同樣，人底願望和目的，若是沒有撲滅那些害人的野獸，便不能達到，於是這種撲滅就成爲宗教的義務，而那個幫助人滿足此願望，實現其幸福并達到其目的的動物，譬如古代波斯教底狗，也就成了一個宗教的，神聖的和神性的動物了。總而言之，義務和願望之矛盾，祇是從人類生活特殊情況抽取出來的矛盾，並沒有普遍的真理和效力。反之，人在心坎裏所願望的東西，就是人底生活和行動底唯一的規律和義務。義務、法律，不過把人底不自覺的衝動所想望的東西，轉變爲意志和意識底一種對象罷了。試從人類精神差異和傾向上舉出一例以爲證明。

譬如你的願望，（當然是有根據的願望），你的傾向，是要做一個藝術家，那麼你的義務也就是去做藝術家，并以此決定你的整個生活方式。但是人又怎樣將自己願望轉變為神呢？譬如求富的願望轉變為一個財富之神，求豐收的願望轉變為一個豐收之神，求幸福的願望轉變為一個幸福之神，求不死的願望轉變為一個克服了死的不朽之神？凡是人所願望的，依照其觀點所必然地和本質地願望的，人便信仰牠，便在宗教所託根的地基上把牠當作某種實在的或可能的東西；人不致疑於這東西之能實現；在人看來，實現這東西之保證，正是人底願望。在人看來，願望本身已經是一種魔力了。在古代德國話中，「願望就是行魔術之意。」在古代德國語言和宗教中，最高的神有種種名稱，其中有一種就叫做「願望」；據雅谷·格林（Jakob Grimm）說，古代德國話就拿着「願望」這名詞來「表示種種幸福之總和，一切贈禮之實現」；格林而且以為德文 Wunsch（願望）這字是從 Wunjo 一字變化出來，而 Wunjo 就是各種快樂，歡喜或圓滿之意。十三世紀好多詩人將「願望」人格化起來，當作強有力能創造的東西，格林也以為這是古代異教徒用語遺留下來的一種痕跡，他又說：人們大都可以拿神名來替代這些詩人所用的「願望」字眼的。他雖然指出當初用語中「願望」底意義與後來用語中的不同，後來的祇是想望神所佔有的贈禮和完美之意，——但我們不能忽視：當初在語言和宗教意義之下，願望和願望對象，本是一個東西。凡是我所想的，健康、財富、完美等，我在幻想裏確實都有了；因為當我想望健康時候，我已把自己設想做健康的了。正因為如此，當作願望的願望，便成了一種神聖的東西，一種超自然的魔力，因為凡是值得想望的力量和贈品，「願望」都能從那個幻想底「豐饒之角」內取出來給我。基督教底祝福，同異教底願望是一個意思。

祝福就是想望好處，因之祝福就是願望，但同時「祝福」也有人們爲自己和他人而想望的對象或好處之意。路得在他的祝福註釋中說：所以在聖書裏面，普通也這樣說：「給我一個『祝福』罷！」「你已經沒有『祝福』了麼？」等。這話意思是說：「給我一點東西，譬如資財，麪包或衣服罷！因爲一切都是上帝所贈與的，而且我們所有的東西，都是經過上帝底「祝福」而後有的；因此，一個「祝福」便是上帝底一件贈禮，由於上帝底「祝福」而給與我們。」神性的願望或祝福和人性的願望或祝福，其間的分別祇有這一點，即：神性的願望乃是已經滿足了的，已經實現了的人性的願望。神既然可以而且必須當做人底幸福願望被滿足於幻想之內的，人們既然可以稱「祈禱爲萬能的，」神底全能本身既然祇是人底祈禱和願望底全能被轉變爲或被設想爲客觀東西的，同樣神也就可以叫做願望了。宗教，像詩底藝術一般，總是將那僅僅存在於觀念中的東西，設想做確實地感性地在着，總是將願望，思想，幻想和感情轉變爲與人不同的實在的東西。對於巫術和魔術之信仰，正從這裏發生出來的，即是人們給予願望以一種超出人以上而從外面影響人的力量，人們相信祇要願望某人受災，某人就果真受災。羅馬人和希臘人甚至將復仇，詛咒，蠱祟等尊奉爲男神或女神，以爲可以實行所詛咒的話或滿足復仇底願望。這類的神，這地方叫做第拉(Di)那地方叫做亞拉(Ara)。對於詛咒如此，對於祝福也是如此。路得在他的摩西註釋中說：「聖經裏面有着事實上的祝福，不單是有着願望上的祝福，而且有着決定此願望祝福的東西，話說甚麼，事實上就賜給甚麼……所以當我說：但願神能赦免你的罪過時候……我這話人們可以稱爲一種愛底祝福。至於許諾底祝福，信仰底祝福和當前贈禮底祝福，則是說：我赦免你的罪過。」這話正是說：信仰，幻想力，轉變了主觀的東西

爲客觀的東西，想像的東西爲實在的東西，「願我是——」「願我有」爲「我是」「我有」總之即轉變了願望爲事實。但因爲人當然是將他的願望——無論是好的或壞的，無論是祝福或詛咒——形成爲某種字眼或某種辭句的，所以他又以爲這種辭句，字眼或名稱，具有一種超出於人以外的客觀的影響，即具有魔力。譬如信教的羅馬人相信人們使用某種祈禱辭句或魔術辭句，就可以呼風喚雨，求熱避火，醫治病傷，並可以禁制人留在固定處所不至於跑到別的地方去。又如老巴威爾人至今還相信人們可以「禱死人」，即用祈禱手段致人於死。正是由於這種信仰或迷信，人們纔害怕說出他們所畏怖的東西底名稱，因爲他們以爲說出了某個名稱就要召來此名稱所代表的對象了。北美洲野蠻人十分害怕死人，甚至不敢說出死人底名字，活人與死人同名的，須得另外改換一個名字。他們相信，有人叫了死人底名字或想起了死人，死人底鬼魂就存在着，反之沒有人去叫他，去想他，死人便不存在，即他們把死人當作不存在，死人便是不存在。希臘人和羅馬人也相信：一個預兆，惟有當人們重視牠時候，牠纔能發生影響；這是完全對的，因爲惟有當我給牠以快樂的或憂愁的意義時候，牠纔能發生好的或壞的影響。好多民族，甚至大多數民族，在幼稚或野蠻狀態中，也都相信：他們夢見死人時候，死人確實是出現於他們面前；他們一般地將某件東西或某個對象底形象和觀念，當作這東西或這對象本身。未開化的民族甚至相信夢中靈魂脫離了軀殼，而走到人做夢時幻想所到的地方去；所以他們以爲夢中的旅行就是實在的旅行。他們的幻想告訴他們的謊語和虛事就是真理和事實。格林蘭人相信，醒時靈魂也常常離開軀殼到遠地旅行去的，因爲人們醒時也常常想到遠地，而他的精神所到的地方，肉體并未曾到。以上這些觀念，也不過是感性的、粗淺的、明顯的例

證，以證明人們一般地如何將主觀的東西轉變爲客觀的東西，即如何將那祇存在於他的思想，幻想，想像以內的東西，轉變爲那存在於思想，幻想，想像以外的東西，尤其是當他所想像的東西是與幸福衝動有關的一種對象時候，是他所期望的好物或所害怕的惡物時候。因爲同畏怖一樣，對於某物的愛、要求、羨慕，也能使人盲目，使得他看不到甚麼東西，除了他所愛的和所期望的以外，使得他忘記了其他的一切。或者換別的話來說：人并非漫無分別地將每個觀念，每個幻想，每個思想和願望都轉變爲實在的東西，而祇轉變那主要的，那與他自己的本質有最密切關聯的，那足以表現他底本質之特性，因而被他當作與他自己的本質一般實在的，那具有必然性的，因爲託根於他的本質之中的。譬如異教徒認爲他們的神是實在的東西，因爲他們不能設想其他的神，因爲他們的神祇是與他們的異教徒本質相一致，祇是適合於異教徒底需要和願望。反之，基督教徒則不懷疑：異教徒底神祇是一些幻想的東西，但這不過因爲這些神所賜予的好處，所滿足的願望，在真正基督教徒看來，祇是虛華無謂的東西罷了。對於真正基督教徒，健康尚非必要，還要一個健康之神做甚麼？財富尚非必要，還要一個財富之神做甚麼？對於他們，惟有能促進永久的天堂幸福的東西，纔是必要的。總而言之，基督教徒僅僅認爲思想，幻想，影像是實在的東西，與他們的基督教徒本質相一致相聯繫，而爲此本質之一種肖像，把此本質客觀化出來。譬如基督教徒不懷疑於不朽之真理性和實在性，不懷疑於死後另有一種生命，這生命其實祇存在於他們的幻想和想像之中。他們所以不懷疑，乃是因爲這些幻想是與他們的超出實在世界以外的基督教徒本質相聯繫的。正因爲人祇相信一個表現和反映人底自己本質的神，正因爲人祇把設想的，幻想的或想像的東西，祇把那與他的最深祕的心願相調

和的東西，當作實在的東西，所以我在基督教本質中纔這樣說：對於神的信仰，不是別的，正是人對於自己的信仰，人在他的神中不崇拜別的東西，不愛別的東西，除了他自己的本質，但正爲如此，我們現在的任務纔必須是把人底這個不自覺的、顛倒的、幻想的崇拜和愛，轉變爲自覺的、正當的、合理的崇拜和愛。

第二十八講

以上說到，人把他的感情、願望、幻想、觀念和思想，轉變為實在的東西；換一句話說，人所願望的、所幻想的和所思想的東西，人就拿來當作一件事物，以為存在於自己頭腦以外，而其實不過存在於自己頭腦之內罷了。克雷伯（Kleiber）在他的奧馬慈教底亞吠陀經中說（但他的話對於一切宗教都是適用的，不過對象不同罷了）：「一切思想上的對象（這裏是指一切思想上差別或思想上事物而言），在這裏都成了實在的東西，因之也都成了敬禮底對象。」爲此之故，所以人纔會將那本來祇是一個思想或一個字的「無」移置於自己身外并形成了一種觀念，以為「無」先世界而存在，甚至以為世界是從「無」中創造出來的。但是人主要地祇把那與他自己本質相關聯的思想和願望，轉變為實在東西，爲事物，爲神。譬如野蠻人把每個痛苦感覺轉變為一個害人的惡神，把自己幻想出來的而爲自己所害怕的每個形像轉變為一個妖怪。文明人也把自己的人性感情轉變為神性的東西。在一切希臘人中，據伏修斯說，惟有雅典人給「同情」設立一個祭壇。如此，做政治活動的人，就把他們的政治上願望和理想轉變為神。在羅馬還有一個自由女神，革拉古（Gracchus）爲她建立一個廟宇；那裏「協和」也有一個廟宇，「公益」、「榮譽」總之一切對政治活動的人有特殊重要的事情，亦然。反之，基督教徒底國家則不是屬於這個世界的國家，他們把天堂當作他們的祖國。所以初期基督教徒不來慶賀人底生忌，像異教徒一般，卻

來慶賀人底死忌，因為他們以為死不僅是塵世生命底終點，而且是新的天堂生命底始點。這便是他們和異教徒間不同之點，異教徒底整個本質完全限止於自然世界和政治世界本質之內。所以基督教徒祇把那與他們這個特色，這個本質相關聯的願望，思想和觀念，認為實在東西。異教徒將人連皮帶毛做成爲神，基督教徒則祇將人底精神的和感情的本質做成爲神。基督教徒從他們的神排除去一切感性的屬性，情緒和需要，但這祇是因為他們也從自己的本質排除去了這一切東西，因為他們相信他們的本質，精神，也要像他們所說的，解脫了這種形體上的外殼，而變成純粹的精神，無須吃飯，也無須飲水。凡是人現在事實上不是的，而希望并相信將有一日能是的，而要將有一日變成的，凡是僅僅爲願望，欣羨努力和幻想底對象，而不爲感性直觀底對象，——這種東西，人們便稱爲一種理想。人或民族底神，不是別的，正是這人或這民族底理想，——至少那種民族是如此。他們不像野蠻人那樣總是停留在老地方，在野蠻地臺上，他們是要向前發展的，他們因此有了一個歷史，因為歷史底基礎就在人類不斷改進并創造更舒適的生活之衝動和努力裏面。新約說：「你們應當是完美的，像你們的天父一般完美。」舊約也說：「我是主，是你們的神，因此你們應當使得你們自己成爲神聖的，因為我是神聖的。」所以，倘若人們把宗教一般祇看作對於某種理想的崇拜，那麼人們將拋棄宗教這事情稱爲違反人性的，就完全是對了，因為人必須設立一個努力標的，一個理想。但是當作一般宗教對象以及基督教對象的那種理想，并不能作爲我們的努力標的。神，宗教的理想，雖然始終是個人性的東西，但已經被剝除了好多爲實在的人所具有的屬性了；神并不是整個的人性本質，祇是從人，從整體分裂出來的一件東西，祇是人性底一種記號。譬如基督教從人底肉體分裂出人底

精神靈魂并把這個脫離了肉體是精神做成了他們的神。甚至異教徒，譬如希臘人，雖然是將人連皮帶毛做成了神，但也祇是將人底姿態做成了他們的神底姿態，而此姿態乃是眼睛底對象，並不是肉體觸覺的對象。他們在實踐上、生活上、儀式上，雖然款待他們的神像款待實的人在一般，雖然還拿食物和飲料供養他們的神，但在他們的觀念和詩藝中，這些神也不過是抽象的東西，沒有血也沒有肉。這話對基督教神說來尤其真確。可是我既然是個有形體的感性的實在的東西，現在一個抽象的非感性的無形體的東西，一個沒有感性的需要衝動和情緒的東西，怎樣可以要求我變成與牠相似的呢？牠怎能成爲我的生活和行爲底準則和模範呢？一般說來，牠又怎能給我定立法律呢？神學說：人不瞭解神；人學說：但神也不瞭解人。一個精神知道甚麼是感性的衝動、需要和情緒麼？信仰宗教的人高喊說：沒有神，道德法則又是從那裏來的呢？蠢才！適合於人性的法則，也祇是從人發生出來的。一個法則，我不能去實行牠，牠超出我的力量以上，那牠也就不是爲我而設的法則了，就不是人性的法則了；一個人作的法則，可見是起源於人。一個神能做一切可能的事情，換一句話說，即一切幻想得到的事情，因之也能要求人去做一切幻想得到的事情。神可以對人說：你們應當成爲完美而神聖，像我一樣；同樣，神也可以對人說：你們不應當吃飯和飲水，因爲我，你們的主，你們的神，並沒有吃飯和飲水。在一個神眼睛看來，食和飲是最鄙賤、最庸俗、最獸性的東西。一個神給人定立的法律，即那些以一個祇存在於幻想中的抽象東西爲其根據和目的的法律，可見簡直不適用於人，而且結果造成了極大的虛偽（因爲沒有否認我的神，我便不能做人）或極大的矯情，像基督教歷史及與之相類的宗教底歷史所證明的。一個精神的即抽象的東西或神，被人拿來當作人生底法則，其結果必然造

成了殘身和禁慾等現象。基督教世界底物質上災害，其最初的根源可見祇是他們的精神的神或他們的理想。一個精神的神當然祇關心人祇靈魂幸福，而不理會人底肉體幸福。肉體幸福和精神幸福甚至站在極厲害的互相矛盾地位，像那些最虔誠和最傑出的基督教徒所說的。所以人現在必須拿另一種理想來代替宗教的理想。我們的理想不當是甚麼閹割了的，失去肉體的，抽象的東西，而當是完全的、實在的、圓滿的，各方面開展了的人。不僅靈魂上幸福，不僅精神上完美，屬於我們的理想之內，肉體上完美，肉體上幸福和健康，也屬於我們的理想之內這點，希臘人可以做我們的榜樣。肉體上的遊戲和鍛鍊，也是他們的宗教的禮節。

此外，宗教的理想還始終同各種不合理的以至迷信的觀念聯繫起來。宗教把這理想設想為一種東西，牠的意志操縱着人底命運，牠是有人格的，獨立的，與人性本質不同的，人應當崇拜牠，愛牠和害怕牠，總之，人應當拿着對待一個實在的活的東西之感情去對待牠。人除了一種感性的物理的存在以外，是沒有甚麼觀念，甚麼預感，對於其他的存在的。所以理想雖然祇是一種思想上的東西或道德上的東西，宗教卻把牠同時設想做一種物理的東西。那個在人看來是最高東西或理想，宗教也拿來當作是原本最先的東西，以為一切其他感性的形體的東西都是由牠發生出來并依賴牠而存在的。這是宗教底愚蠢念頭，牠拿着人底目的當作世界底始點，當作自然界底原理。因為人感到并知道他依賴於他的理想，因為他感到沒有這理想，他便甚麼都不是，失了這理想，他的存在底根據和目的也失掉了，所以他也相信世界一般沒有這理想便不能存在，便甚麼也不是。這是人類虛榮心，牠不僅表現在國家底燦爛制服裏面，而且表現在宗教僧侶和教士底謙和衣裳裏面；拿近代用語來說，這也是浪漫主

義，牠拿牠的宗教理想安放在第一把交椅上，一切其他事物都爲這理想而犧牲，爲的藉此表示牠的崇拜。一個情人，至少浪漫的情人，總是爲了自己的愛人而覺不到其他一切女人底德性和魔力。在他的眼睛看來，他的愛人是人間僅有舉世無雙的不可名狀不可形容的美人，是一切女性的德性和魔力之標準和總和，其他的女人都缺乏這一切的魔力，因爲這一切的魔力都給這唯一的美人獨佔了；——人對於他的宗教上的愛底理想，也就是這樣。在這個理想面前，其他一切事物和木質都成了一文不值，因爲這個理想乃是一切德性，一切圓滿性之總和。在這個人看來，一切其他事物之存在是不可解釋的，因爲是對於他無足重輕的，正如一切其他女人之存在對於浪漫的情人一樣。但現在，不管他的宗教理想如何，不管是否惟有他的宗教理想有存在價值，這一切其他事物仍然是存在着，——於是，他必須發現一種理由來說明這種存在，無論這理由是何等的拙劣。他發現這一切其他事物與他的宗教理想相似，雖然是極模糊地相似；他發現這一切其他事物也具有神性，雖然是極不完滿的；正如浪漫的情人至少給予其他一切女人以一種恩典，即讓她們存在於他的唯一的美人旁邊，因爲她們也有與這唯一的美人相似的地方。其他的女人至少也是女人，至如其他的東西至少也是東西，同那神性的東西一般。惟有這，纔是他所發現的說明其他一切事物存在之理由。由於這個理由（當然不僅由於這個理由），所以人拿他的宗教理想放在一切東西之上，以爲一切東西不僅是有了這理想以後纔有的，而且是從這理想發生出來的。人說一切東西是有了這理想以後纔有的，那是因爲人認爲一切東西都是按照地位高低爲發生先後次序，因爲人把那地位上佔第一的東西也當作時間上佔第一的東西，因爲人，尤其產生宗教的古代底人，總是以爲更老的更早的東西比

更少的更新的東西要更高些。人說一切東西是從這理想發生出來的，那則是祇由於一種消極的原因，祇由於人底無知，祇因為人不曉得應當怎樣解釋一切東西之發生纔好。一個錯誤總要引出另一個錯誤。宗教底第一個錯誤就在將宗教理想做成了最初本質，第二個錯誤就在將其他東西看做從這理想發生出來；但是第一個錯誤必然引出第二個錯誤。「錯誤須從根本糾正。」這話也可應用於宗教，也可應用於政治。但在醫學、道德和教育方面，一般人都承認這話并讚美這話，在政治和宗教方面，人們又反對這話了。我們的對象是宗教，我們試在宗教方面舉出一個例。唯理論看出并糾正宗教信仰上可捉摸的錯誤，但這些都是次要的錯誤，至於主要錯誤，至於引出其餘錯誤的根本錯誤，則唯理論反拿來當作神聖東西，不敢加以侵犯。唯理論者問無神論者說：無神論是甚麼？無神論者可以回答說：唯理論是半生不熟的，半途而廢的，不澈底的無神論；無神論則是完成了的澈底的唯理論。或者可以這樣回答：唯理論者是外科醫生，無神論者則是內科醫生。外科醫生祇醫治那可捉摸的病症，內科醫生則醫治那不可用手指和鉗子去把握的病症。但我們還是丟開這段插話而回到本題去罷。

基督教徒底神，他們的宗教理想，就是精神。他們撇開了他們的感性本質；他們不理會飲食男女等鄙賤的「獸性的」衝動；他們把肉體看做一種與生俱來的污點，沾辱了他們的光榮，使他們不能成為純粹的精神事物，暫時迫得他們去降低并否定他們的真正本質，——看做一種臭皮囊，他們的天國底一種鄙賤的代替物。他們要成為純粹的精神。古代基督教徒雖然相信肉體底復活，基督教徒（至少古代基督教徒）底信仰和異教哲學家底信仰，雖然有這點不同，即基督教徒不僅相信精神，思相力和理性底不朽，而且相信肉體底不朽。「我不僅要在

靈魂上活着，在肉體上我也要活着。我要兼有肉體，一路得說。但是這個肉體恰完全是天堂上的精神，肉體，即一種幻想的肉體，這肉體像一般宗教對象一般，在我們看來，都不是別的，正是人類願望和幻想底一種產物。這個精神的肉體能夠轉瞬間到一個遙遠地方，能夠通過關閉的門走進房裏來，同人底幻想一般；因為關閉的門以及牆壁并不能障礙我去想像房裏發生的事情。這種肉體，無論拳打、腳踢、槍擊、刀砍，都不能傷害，正如一個幻想，一個夢景不能受這些所傷害一般。這種肉體可見是一種十分怪異的肉體，可見是人底那種超自然願望實現出來的人；想望具有一個肉體，但不要疾病、災害、煩惱、創傷和死亡，因之也無須一切的需要；因為我們的種種病傷，正是從我們肉體底種種需要而來的，譬如需要空氣，即需要肺臟，因之就會有肺病和肺病，倘使我們無須空氣，因之也沒有肺臟，那我們就可以比現時減少一種病源和一種病症了。但那個天堂上的精神的肉體，則不需要空氣，食物和飲料；這是一個沒有任何需要的神性的精神的肉體；總之，這是一個與人類幻想和願望沒有分別的東西，一個肉體，牠事實上不是肉體。所以基督教徒雖然想望這種天堂的肉體，我們仍然能夠說：基督教徒，甚至古代基督教徒，是以精神為他們的理想和目的。各派基督教徒中間之差異，祇在這一點，即：古代相信奇蹟的基督教徒主要是拿幻想力底精神，拿那飽含着感性和感情形像的精神，作為他們的理想或模範；信神的基督教哲學家是拿能思想的精神，象那從形像抽象出來的一般概念，作為他們的理想或模範；唯理論者和道德家則是拿實踐的道德的精神，拿那在行為上表現出來的精神，作為他們的理想或模範。

有感情、能思想、具意志的精神，既然被基督教徒當作最高的東西，當作他們的理想，所以也就被他們當作最

初的東西，當作世界底原因了；換一句話說，基督教徒將他們的精神轉變為一種客觀的，存在於他們以外的，與他們不同的東西，因此他們以為那個存在於他們以外的客觀的世界就是從這個東西發生出來的。他們說：神，即那個被客觀化了的，被設想為存在於人類以外的精神，用自己的意志和理智創造了世界。他們卻對於這個創造世界的精神和他們自己的或人類一般的精神，加以判別，把前者看做完滿的無限的精神，把後者看做缺陷的狹隘的有限的精神。這個判別過程，這個從「有限」精神到一個無限精神的推論，這個證明有神存在，這裏即有個完滿精神存在的方法，是屬於心理學範圍。那個所謂宇宙論證明法是從一般世界出發的，那個自然學或目的論證明法是從自然界底秩序，關聯和目的性出發的，反之這個心理學證明法，這個足以表現基督教本質的證明法，則是從人底心靈，人底精神出發的。異教神乃是從自然界抽象出來和發生出來的神，基督教神則是從人底心靈或精神抽象出來和發生出來的神。這個心理學證明法大略如此推論：人有精神，我們不能懷疑人底精神之存在，這是我們身內一種看不見的非形體的東西，牠能思想、具意志、又有感情；但人底精神底知力、意力和能力，是多缺陷的，受感性所限制并依賴於肉體的；可是受限制的、有限的、不完滿的、依賴的東西，乃是以不受限制的、無限的、完滿的東西為前提，所以有限精神是以一個無限精神為其基礎，所以有這樣一個無限精神存在，這個精神就是神。但因此就可推論出這樣一個精神底獨立性底實在存在麼？無限精神不正是人底精神想望成為無限和完滿的麼？這個神底發生不也是依靠人底願望幫忙麼？人不是願望擺脫肉體底限制，不是願望無所不知，無所不能，無所不在的麼？如此，這個神，這個精神，不也是人要成為無限精神的那個願望被實現出來的麼？我們不是把人性本質

客觀化了在這個神裏而廢[？]基督教徒，甚至現在那些思想上或理性上信仰的基督教徒，不是根據人底想要無所不知的意志，人底無限的知識慾，在這裏未得滿足而且不能滿足的，根據無限的幸福衝動，非塵世上榮華富貴所能滿足的，根據那向着完滿的道德要求，而未曾爲感性衝動所沾污的，——而去推論出一種不受今世時間和地球空間所限制的，不爲肉體和死亡所拘束的，無限的人類生命和存在之必然性和實在性麼[？]但他們不是以此表明出人性本質底神性麼，——雖然不是直接地表明[？]因爲一個永久延續的，沒有窮盡的，不受時間和空間所限制的，又能無所不知無所不完美的東西，不就是一个神或神性東西麼[？]如此，他們的神，他們的無限精神，不也就是他們所要成就的東西底模範，他們自己將來發展的標的麼[？]神性精神和人性精神，究竟有甚麼分別呢[？]唯一祇在前者是完滿的無限的，後者則是缺陷的有限的；至於本性，則二者都是一樣的；在基督教心理學家看來，精神與物質或肉體沒有甚麼共同之點；照他們說，精神是一個與感性的肉體的東西絕對不同的東西。但神也是如此。神不能被看見、被感覺、被捉摸、精神也是如此。精神思想；神也思想；基督教徒，甚至理性上信仰的基督教徒，以爲一切事物祇是神底思想被實現出來的，被感性化了的，被形體化了的，精神有或是意識、意志、人格；神也是如此；所不同的，祇在於在人方面的是受限制的有限的，在神方面的則是不受限制的無限的。但神底無限性究竟表現甚麼呢[？]不外表現人底願望，幻想力和抽象力之無限性或不受限制性；這種能力底無限性，即人能從個別的東西和特殊的東西，抽取一般的東西，譬如我從好多不同的樹中抽取出樹底一般概念，而捨棄那使個別的樹在實際上能與其他

的樹分別出來的一切差異性或特殊性。無限的精神不是別的，正是精神底類念，但被幻想力奉了人類願望和幸

福衝動底命令轉變為一個獨立的東西的。聖多馬士 (Thomas von Aquino) 說：「一個字或一個定義，若是愈加不確定的，愈加一般的，愈加抽象的，便愈加接近并適應於神。」我們以前一般講神底存在和本質問題時已經說到這點了。現在，講到基督教本質來，這本質就是精神，我們就要拿神底精神屬性來證實這點。譬如聖經說：神是愛，即神是被思想為一般的愛。人底愛有種種不同，有朋友的愛，有祖國的愛，有男女的愛，有父母子女的愛，有對於一般人的愛等等。人底愛是建立在趣味，感覺或感性之上的。愛若是從這一切種類抽象出來，若是排除了一切感性的和特殊的屬性，若是純粹就其本身來看，那就成為等於神的愛了。再舉神底言語來做例。古代基督教徒是比近代的更能自圓其說的，他們幾乎把整個心理學和人類學都安放在神學裏面，他們就主張神性言語也屬於神性精神之內，而這完全是對的。精神惟有在言語中纔能精神地最適當地表現出來，而且思想和說話，即使不是用嘴唇表現出來的，也是不可分離的，言語消失了，思想也消失了，名沒有了，名所代表的實也沒有了。所以人開始說話，開始造成言語時候，纔開始思想。所以如果人們認為神具有精神，理智，如果人們說到神底思想，那麼人們也必須說對神底言語，纔能自圓其說。人們既然不怕羞慚，敢說感性的形體的世界是由一個精神底思想和意志產生出來的，敢說事物不是因為存在纔被思想，而是因為被思想纔存在；那麼也應當不怕羞慚，敢說這種世界是由言語產生出來的，敢說并非因為有事物纔有言語，而祇因為有言語纔有事物。當作精神的精神，僅僅經過言語而發生影響，而現身在世界中來，而發為現象。古代神學和宗教，以為世界是由於上帝說話，由於神性言語，然後發生出來，——這個說法可見是適合於那當作一種精神的神底本質。關於世界起源於言語，這個觀念，并非猶太教或基

督教所當有的，在古代波斯教中已經有了。在希臘宗教中叫做 *Homos* 的，在波斯教中就叫做 *Honos*，據近代研究者如洛特說（埃及教和波斯教底神學），這不外是真正言語之意。但神底言語不是別的，正是言語一般的概念，至少在基督教神學中是如此；神性言語并非這個或那個確定的言語，并非拉丁語、德語、希伯來語、希臘語，并非個別的或特殊的，在空氣中發響聲的，帶時間性的言語；凡是神學家拿來裝置在神底言語上面的這一切屬性以及相類的屬性，都可以適合於言語概念或所謂一般的言語，自在的言語。現在宗教的和神學的幻想力，便把這個類念，這個共通於千差萬殊言語的言語本質，獨立化了起來，成爲一個特殊的，具有人格的，又與言語或其本質不同的東西；這就好像這種幻想力將那本是世界本質的神底本質，想像爲一個與世界本質不同的特殊的東西一樣。以上關於言語，關於愛，所說的話，也可適用於一般精神，也可適用於理智、意志、意識、人格——這些都是被設想爲神底屬性或被尊奉爲神的。被尊奉爲神的，始終祇是一種人性力量，屬性或能力；但牠既被尊奉爲神，牠便脫棄牠當作實在的人性的東西時候所有的一切特殊性質了；於是，這個蒸發過程發展到了極點之後，剩下來的祇有一個空名了，祇有意志之名，意識之名，而沒有意志本質，意識本質，沒有那使得意志和意識所以成爲實在的意志和意識的東西；所以神學發展到最後便成爲一個空洞的然而誠敬的修辭學了。

第二十九講

關於有神存在的心理學證明法，我認爲是足以表現基督教本質特點的一種證明法；我對於這個證明法之說明，其意義或核心就在於要說：證明一個神或無限精神（因爲基督教底神就是無限精神）之存在，不過間接地證明人類精神底無限性，反之，關於不朽的證明則是直接地說出無限性是人類精神底一個屬性。基督教徒正是這樣推論：既然有個有限的精神就必須有個無限的精神，既然有個不完滿的，部分知的和部分能的精神，就必須有個完滿的，全知的和全能的精神。但他們也是這樣推論：人底精神力量和才能既然在這個生命和這個肉體範圍之內沒有用武之地，既然不能依照願望和能力而展開的，所以人必須有個永久的和無限的生命；人既然要知道一切，既然有無限的知識慾，所以人必須有個時候知道一切；人既然具有無限的達到完滿的力量，又具有無限的達到完滿的衝動和幸福衝動，一種在這小小地球，在這短短生命，在這『流淚谷』裏，所不能滿足的衝動，所以人或人類精神必須有個時候變成爲完全道德和完全幸福的，或者拿近代那些思想上信仰者聰明而不澈底的話來說，即使非變成絕對地完全，至少也要一步比一步更加完全地不停地走下去。這裏，我們看出：關於神的推論和關於不朽的推論，根本上是一個推論；正爲如此，神性觀念和不朽觀念，在本質上，在根本上，也是一個東西。關於神的推論，祇是關於不朽的推論之前提；神性乃是不朽之前提，沒有神便沒有甚麼不朽。但不朽纔是神底存在

之意義和目的，或關於此存在的推論之意義和目的。沒有神，那對於不朽的信仰便沒有支點，沒有始點，根據和基礎，總之便沒有原則。不朽乃是一種與感官報告（感官證實了人必有死）相違反的，超感性的，超絕的願望和思想。我怎能相信這種思想是真理，這種願望能實現呢，倘使沒有一個超絕的，反感性的和超感性的，又適應於這個願望和這個思想的東西存在？我又怎能拿這信仰同自然界，同世界，聯繫起來呢？自然界中並沒有其他的不朽，除了繁殖以外，除了一個東西祇在同種的東西中，祇依照屬，依照類，而延續下去以外，換一句話說，除了始終有個新個體起來代替死去的個體之位置以外。在下等動物裏面，譬如蝴蝶，甚至生產行為直接同死連繫起來。蝴蝶產生了其他的蝴蝶或蝶卵，自己便死去了。若是沒有繁殖，也便沒有死。因為一個生物在生產過程中消耗了牠的生命力；爲的使自己增了起來，換一句話說，爲的造出與自己相類的許多東西，牠便拋棄了自己存在底唯一性和必然性。人類失卻其生產力以後，當然還能活了很長久，但那時老態也開始了，也接近於死亡了，雖然是慢慢地接近。如此，我怎能拿不朽信仰同自然界聯繫起來呢？自然界給人以死，惟有神纔給人以不朽。當然，當人相信了不朽以後，人在自然界中也找得出不少的關於這個信仰的例證，換一句話說：人依照自己的瞭解，便利自己的信仰，去解釋自然界。某些現象，譬如寒暑更迭和日月昇降等，基督教徒拿來當作他們的不朽和復活之證據和榜樣，因為他們有了那種信仰，便帶了那種信仰眼鏡去觀看一切；但同樣現象，異教徒又拿來當作他們一定要死去的證據和榜樣，因為他們不相信甚麼不朽的。譬如霍拉斯（HOMERUS）說，春風吹化了冰，夏天驅逐了春天，成熟果子的秋天一到，夏天也消失了，但以後又回轉到沒有生命的冬天去。可是月底圓虧補償了天底損失，至於我們一經降落的虔誠

的愛內亞，有錢的吐魯斯（Talies）和安庫斯（Ankus）所在的地方去時候，則祇是灰塵和幻影而已。還有一層，我又怎能相信，在肉體不可否認地顯然地死亡以後，還有所謂靈魂、精神、人性本質存在，倘若我不相信本有一種無肉體的靈魂或精神存在，不相信這個無肉體的精神是最高的和最有力的東西，在牠面前一切感性的形體的東西都成了一文不值，一事不能。可見對於不朽的信仰是以對於神的信仰為前提的；換一句話說，人設想一個神，因為沒有神，人便不能設想甚麼不朽。在觀念上，在學說上，在理論上，不朽祇是對於神的信仰之一種結果；但在實踐上，或事實上，則不朽信仰乃是對於神的信仰之基礎。人并非因為相信神，所以去相信不朽，而是因為相信不朽，因為沒有神的信仰便不能解釋不朽信仰，所以去相信神。表面上看來，神是第一，不朽是第二；事實上則不朽是第一，神是第二。神成了第一，祇因為神是不朽底工具和條件；或者用其他的話來說：神成了第一，因為神是人格化了的，獨立化了的，幸福和，不朽，是將來的人性本質被設想并實現為目前事物的，——所以對於不朽的信仰和對於神的信仰，并不是特殊的信仰條文或信仰對象；對於神的信仰簡直就是對於不朽的信仰，反之，對於不朽的信仰也簡直就是對於神的信仰。

這個斷語，即說神和不朽是一個東西，並沒有甚麼不同，——人們可以拿底下的話來駁斥說：有人能信仰神而不信仰不朽，而且不僅好多人如此，整個民族也是如此。不過，一個神，若沒有同人底不朽觀念或信仰聯繫起來，還不算是一個真正的神，祇是個神化了的自然界本質罷了；因為一個自然界本質之神性和永久性當然不包舍人底不朽在內的；因為自然界沒有心情，感覺不到人底願望，不關心於人底禍福。當我像古代波斯人和其他民

族一樣，把日月星等設想爲永久存在的東西時候這種設想對我有甚麼關係呢？日月星等人眼未見以前早就存在了；并非因爲我看見牠們，牠們纔存在，而是因爲牠們存在，我纔看見牠們；即使牠們是爲一個能見的東西而存在的，但若沒有我們所稱爲光的東西作用於眼睛，牠們仍然不爲我的眼睛而存在；總而言之，我看見牠們，是以牠們的存在爲前提，我沒有看見牠們以前，牠們就存在了，以後即使我沒有看見牠們，牠們仍是存在的；因爲牠們并非爲了給我看見而存在着。從這裏能够做出甚麼有利的結論，對於我的眼睛底不朽或我的本質一般底不朽呢？有神而沒有不朽，這個神可見就是某種自然對象；不然便是一種貴族的雖然人性的個體，如多神教徒尤其希臘人底神。希臘人稱人爲可死者，稱神爲不死者。這裏，不朽和神底概念也是一個東西，但不朽乃是神底特權，人享受不到這個特權，因爲神是貴族，是不肯讓出他們的權利的，因爲神是嫉妬的和自私的東西。神雖然完全具有人性，希臘人所有一切的嗜好和感情，他們雖然都有，但他們形成了一個特殊階級，因之不讓下賤的人同享他們的幸福和不朽。『神給予可憐的人類以恐懼和痛苦，神自己則是幸福而無愁地生活着。』伊里亞德說。在荷馬——希臘諸神底父親或教父——詩篇中，神底不朽其實也沒有甚麼多的意義的，因爲那裏神雖然沒有實在死去，卻有死去之可能。

與不朽信仰沒有關聯的神，不然便祇是一個民族神，譬如古代猶太人底神。猶太人不相信甚麼不朽，他們祇相信種族底因生產而繁殖；他們祇想望壽命長些，後代多些，古代一般民族尤其東方民族都是這樣，在這些民族看來，沒有子女而離開世界就是最大的不幸，現時還是如此。但耶和華，至少古代的耶和華，其本質與古代以色列

民族底本質並沒有甚麼分別。以色列人厭惡的東西，也是他們的神所厭惡的；以色列人愛嗅的香氣，在主耶和華看來也是可愛的香氣。「挪亞出方舟後向主獻上燔祭，主嗅着那可愛的香氣。」是的，希伯來人自己的食物也就是神底食物。一個民族神祇能夠同那對於民族底無限擴展和延續之思想聯繫起來。耶和華對猶太人始祖亞伯拉罕說：「論福，我必賜大福給你，論子孫，我必叫你的子孫多起來，如同天上的星，海邊的沙。」

沒有給人以不朽的意識，人也找不到自己能永久生存的保證，這樣的神，不然便祇是有名無實的神。這樣一個徒有其名的神，舉例來說，便是好多所謂思辨哲學家底神，他們緊緊抓着神，卻否認不朽；他們所以緊緊抓着神，祇因為沒有神，有好多事情，他們便不能設想和解釋，祇因為你們必須填補他們的體系中和頭腦中的缺陷；如此這樣的神便祇是一種理論上的哲學上的東西。這樣的神也是好多唯理論自然科學家底神，他不是別的正是人格化了的自然界或自然必然性，正是整個宇宙，他當然不容許人底不朽觀念的，因為人看見自己消失在宇宙觀念之中了；或者，他正是自然界或世界底最初原因，但世界底最初原因，還不是神。我可以設想一種純粹的自然力當作世界底最初原因。神主要是崇拜，愛和禮拜底對象；但一種自然力，我卻不能愛，不能去崇拜和禮拜。神絕不是自然物，也不是自然力，而是抽象力，幻想力和心力。神主要是心情上的東西。我在做這次講演根據的那本宗教本質書中倒數第二章內說過，神並不是你用望遠鏡在天文學天空上看得見的事物，也不是你用顯微鏡在植物學花園內尋得出的事物，也不是你用礦物學鎚子在地質學礦山中找得到的事物，也不是你用解剖學刀子在動物和人類臟腑裏面發現得出的事物；惟有在人底信仰，幻想力和心情裏面，你纔找得到神，因為神本身不是別的，正

是幻想的東西，正是人類心情底產物。

神可見主要地是滿足人底願望的一種東西。但是，人底願望，至少那些不以自然必然性來限制其願望的人底願望，首先就是那個希冀長生不死的願望；是的，這個願望乃是人底最後的和最高的願望，乃是一切願望底願望，因為生命本是一切福利之總和，所以一個神如果不能滿足這個願望，不能廢除死或至少不能拿別一個新的生命來補償死，那他就不是神，至少不是真正的適合於神概念的神。信仰不朽而沒有信仰神，就是無根據的；同樣，信仰神而沒有信仰不朽，也是無意義的了。神主要是人底一個理想，一個模範；但人底模範，不是爲了自己而存在，而是爲了人而存在的；牠的意義，牠的目的，祇在使得人變成這個模範；模範祇是人底未來本質被人格化了的，被設想爲獨特的東西的。因此，神主要是爲公主義的東西，而不是貴族的東西；他所成的和所有的一切，他都拿來同人平分；他的一切屬性都成爲人底屬性；而這完全是對的，因為這些屬性正是由人發生出來和抽象出來的，結果仍將歸還於人。譬如路得說：「神是幸福的，但他不願自己獨享幸福。」

宗教把神設想做一個獨立的具有人格的東西，因之也把不朽以及人部分地佔有或將有的其他神性屬性，設想做并描寫做一種贈品，一種禮物，同神性的愛和仁慈一種，但在我們現時宗教發展最後階段中，在關於最終事物的學說中，人所以變成爲神性本質，其真正原因乃是由於神，至少基督教神，不是別的，正是人底本質。可是人底本質既然是神性本質，那麼個人必然是神或將成爲神了。在基督教中，那個人神基督，便是神性和不朽之模範和保證，不僅是一般和抽象人性本質底，即精神、理性、意志、意識底，（這些被神化爲不可目見和手捉的神，所謂聖

父)，而且是個人底，即實在的人底。所以在基督中，我們可以明顯看出，神性本質是一個與人沒有分別的東西。近代的思想上信仰，由於膚淺和不澈底，而拋棄了人神，但仍抓住神不放，換一句話說，近代信仰拋棄了那對於神的信仰底必然結果，而仍保留其原因；像我在另一個地方（見第二十六講）所已經指出過的，近代信仰保留了學說，而拋棄了此學說底應用，那足以證明此學說的例子和個別的感性的情況。近代信仰保留了精神——神是一個精神，唯理論者同古代基督教徒一般地說——卻喪失了頭腦，無論如何聰明，如何信仰理性；近代信仰有一個沒有頭腦的精神，至於古代基督教徒，則他們完全合乎理性和自然地，在那以他們的人神為代表的神性精神上，添加了一個頭腦，以為精神底必要器官和標誌。唯理論者有一個神性意志，但沒有此意志所必需的條件和表現手段，沒有運動神經和筋肉，總而言之，沒有基督教神在人神所行奇蹟中藉以證實他有一個實在意志的那種工具；唯理論常說神善和神意，但拋棄了人神底人心，無此人心，善和神意都成了沒有真理的空話；唯理論者將不朽建立在神底觀念之上，神底觀念雖然不是不朽底唯一基礎，至少也是一個基礎，他們還將神性屬性看做不朽底保證，「神既然存在，我們也就可以不朽的，」但他們卻反對那證明神性和不朽間這個不可分離性或統一性之證據，他們以為神性本質和人性本質統一於人神這話，是偶像崇拜底迷信。「神既然存在，我們也就可以不朽的，」這句話必須以另一句話為前提或解釋為這另一句話，纔有根據，纔合道理的，這另一句話是說：神既然是人，人也就是神，因此神底那個不受死亡必然性所支配的屬性，也就是人底一種屬性。總而言之，從神底概念和存在推出人底不朽，這種推論僅僅建立在神性本質和人性本質間的統一性即無差異性上面。宗教信仰，雖然祇將不

朽者做神底仁慈底一種效果，神底自由意志底一種恩典，但仍是將不朽建立在人性本質及精神和神性本質及精神間那種類似性上面的。但類似性是以本質上的統一性和等齊性為前提，或寧可說僅是統一性和等齊性底一種具體的代用詞。所以——這裏，我對於我以前說過的一句話，加以相當限制和糾正——人對於不朽的信仰，甚至也能聯繫於一個不關心於人的對象，一個自然物，及其他星宿，但這裏所說的當然不是基督教意義下的那種不朽；不過須在這個條件之下，即人將自己看作與這些星宿相類似的東西，相信人自己的本質和這些星宿底本質，同是出於一個自然界的。我既然是天上降生下來的，既然是天上的東西，那麼當我將自己設想做不朽的時候，我當然不會死去的，正如這些星宿一樣。牠們的不朽保證了我自己的不朽，因為父親怎能讓自己的兒女死去呢？不然，做父親的豈不是同自己的血肉，同自己的本質，作對麼？一個天上的東西祇能產生天上的東西，同樣一個不朽的東西也祇能產生不朽的兒女或東西。所以，人設想自己的存在是由神而來的，為的以此保證自己的神性起源，保證自己本質底神性即不朽性。誰超出了死，超出了自然必然性底效果以上，誰也就必須超出了這效果底原因，超出了自然界。誰不願意終止在自然界中，誰也就不能從自然界開始，而是從神開始。我的創造者，我的原因，不是自然界，不是的，而是一個超自然的神性東西；這話換一句淺顯的話來說，便是我·就·是·一·個·超·自·然·的·神·性·的·東·西；但我所以是超自然的神性的東西，并非由於我真是一個超自然的東西所產生的，而是由於我自以為起源於這樣一個東西，因為在我未曾這樣想以前，在我的本質基礎上，我已經以為自己就是這樣一個東西，因而不能設想自己是從自然界，從世界發生出來的了。路得在他的對於摩西第一書的註釋中說：「我們看見，人是一種特

殊的創造物，是爲的分享神性和不朽而被創造出來的，因爲人是比天地間所有一切東西都更好些的一種創造物。他在我的著作中已經徵引過的另一個地方又說：「我是一個人，這個銜頭比一個君主還要高些。原因：神并未曾創造君主，神惟有創造人，使得我成爲一個人。」那位學說和思想與基督教非常接近的異教哲學家厄比克忒（Epictetus）也說：「如果有人正確地認爲，我們大家有着神做我們的主要原因，神就是人底（及諸神底）父親，那這人一定是自認爲非同小可的。如果皇帝認你做他的兒子，那時大家都要欣羨你。那麼，以爲你是神底兒子，這個思想不是可以提高你，使得你驕傲起來的麼？」但是每件事物，每個東西，不也是神底一個創造物麼？在宗教方面看來，神不是創造一切麼？不錯，但神當作動植物礦物底創造者來看，同當作人底創造者來看，其意義是不同的；對於人說來，神是人底父親；但神不是動物底父親，不然基督教便同禽獸結成兄弟了，好像他們說神是人底父親，而推論出：一切的人都是而且應當是兄弟一般。譬如路得在他的傳道集中說：「他（神）是你們的父親，而且是你們專有的父親，卻不是鳥鵝或鴨底父親（也不是無神的異教徒底父親）。」柏拉圖派他們的神學幾乎同基督教徒底一個樣，不過沒有甚麼基督論，他們也分別做藝術家，做工匠的神和做父親的神，創造精神東西，創造人的神，他們叫做父親，創造無靈魂的東西和動物的神，他們則叫做藝術家，工匠。（見波盧達克底柏拉圖問題）說神是人底父親或人是神底子女，這個學說底意義可見是說：人有神性的起源，人是神性的，因之不朽的東西的。當作人類共同父親的神，不是別的，正是人類統一性和等齊性被人格化了的，正是類底概念，在此概念中；人與人間一切差異都被捨棄了，但此概念又與實在的人不同，而是被設想爲一個獨立東西的。所以神底屬性變爲人底屬性，乃

是完全自然而且必然的事情；因爲凡是可以適用於全類的，也可適用於個體；全類本來不過是包括一切個體，共通於一切個體的東西罷了。因此在信仰一個神，而沒有信仰不朽的地方，人們或是未曾發現神底真正意義和概念，或是又已失去這個意義和概念。這意義和概念就是說：神是人底類念被人格化了的，是人底神性和不朽被人格化了的。人對於神——當然指那不是表現自然界本質的神而言——的信仰，可見祇是，像我在基督教本質中說過的，人對於自己本質的信仰。一個神祇是一個實現和滿足人底願望的東西。但我怎能信仰一個實現我的願望的東西呢，倘使我不預先或同時相信我的願望底真實性、合法性和絕對有效性？但我怎能相信，做一個神，一個願望實現者底必然性基礎的那種實現我的願望的必然性呢，倘使沒有相信我自已，沒有相信我本質底真理和神聖？我所願望的，本就是我的心情，我的本質。我又怎能使我的本質，同我的願望分開來呢？對於神的信仰，可見祇是依賴於人對於自己本質底超自然性的信仰。或者可以這樣說：人不過將自己的本質客觀化在神性本質中罷了。現在把上面說過的話簡括起來，便是：人在神底全知中，祇實現了自己那個要知道一切的願望，或祇客觀化了人類精神那種能力，即不以知道這個或那個對象爲限，而是包攬一切；人在神底全在或無所不在中，祇實現了自己那個不受任何地域限制的願望，或祇客觀化了人類精神那種能力，即人在思想中能够隨意到達一切地方；人在神底永恆或無時不在中，祇實現了自己那個不受任何時間束縛，不會終止的願望，或祇客觀化了人類本質，人類靈魂底無終和（至少當人能自圓其說地想下去時候）無始，因爲人類靈魂若是不會死的，不會終止的，那也是不能發生，不能開始的了，像好多人所澈底相信的；人在神底全能中，也祇實現了自己那個能做一切的願望，

這願望與那要知道一切的願望本有密切關聯，或者正祇是那願望底一種結果，因為據英國人培根說，人知道多少纔能做多少，凡是簡直不知道怎樣去做一件事情的人，他就不能做這件事情，「能」是以「知」為前提的，所以誰願望知道一切，誰也就願望能做一切，或者：人在神底全能中，也祇客觀化了和神化了自己的全能，自己的不受限制地去做一切事情的能力。一個基督教思想家，革老丟（Hugo Grotius），他有著作論到基督教底真理，他說：動物祇能做這件事或那件事，人底能力則是不受限制的。在神底幸福和完滿中，人也不過實現了自己那個要求幸福和完滿以至於道德上完滿的願望，因為沒有道德上完滿也就沒有甚麼幸福可言。那個人怎能幸福呢，他心裏藏着嫉妬、惡毒、復仇、慳吝和貪酒？由此可見，神底本質正是或應是或將是人底本質，但不是依照散文的實在來說的，而是依照人底詩意的要求，願望和觀念來說的。人底最熱烈的，最深祕的，最神聖的願望和思想，正是或會是不朽生命底願望和思想，人要變成一個不朽東西的那種願望和思想。願望或思想為不朽的那種人性本質，可見就是神性本質。或者這樣說：神不是別的，正是未來的不朽的人性本質，但被思想為一個獨立的東西，與現在肉體上感性上存在着的人不同。神乃是一個非人的超人的東西，但未來的不朽的人也是一個超出現在實在的可死的人以上的東西。神和人如何地不同，被信的未來的不朽的人和現在的實在的可死的人也就如何地不同。總而言之，神性和不朽間的統一和無差別，因之神性和人性間的統一和無差別，就是宗教疑謎，尤其基督教疑謎之解決。當作人類願望和幻想力底一個對象和本質的自然界，既然是自然宗教底核心；同樣，當作人類願望，幻想力和抽象力底對象和本質的人，也就是精神宗教底核心，基督教底核心了。

第三十講

以上我證明了：惟有在不朽之中，纔可發現并達到神底意義和目的；神性和不朽本是一個東西；神起初是個獨立的東西，最後作爲不朽而變成人底一種屬性——證明了這個，我便實現我的任務底目的，因之也就達到我的講演底結論了。我是要證明：自然宗教底神就是自然界，精神宗教，基督教底神就是精神，一般說來就是人底本質；我而且爲了這個目的，即使得人從今以後在自己身上來找尋并發現自己行爲底決定原因，自己思想底目的，自己煩惱和痛苦底治療根源，而再不到自己以外去尋求，如異教徒一樣，也不要到自己以上去尋求，如基督教徒一樣。對於那個與我們最有關係的基督教方面來說，我當然不能拿着這個證明來解釋基督教底一切學說和觀念，我更沒有將這個證明推廣到基督教哲學底歷史上去，當初我卻是計劃這樣做的。但對於一個對象，如這回講演底對象，其實也沒有必要發揮到個別的和特殊的問題去。無論對於甚麼對象，根本原則是主要的東西，次要的理論可以經過簡單的推論從根本原則演繹出來。至於我這個學說底根本原則，我已經發表出來了，而且發揮得盡可能地清楚了。起初幾次講演，我當然可以說得簡單些。但請大家原諒我，因爲我不是甚麼學院式的講師，我沒有講學習慣，面前又沒有詳細編好的講義，因之我不能按照學院式的時間表來量度和分配我的材料。可是倘若我要拿着上次講演所做出的證明，來結束我的講演，那我就是功敗垂成了，因爲基督教徒拿來推論神性和不朽

時所根據的前提，我還未曾加以攻擊。我說：神是人類對於幸福，完滿和不朽等的願望之實現者，或此種願望底實在性。人們根據我這話可以這樣推論說：由此可見，誰從人那裏奪去了神，誰也就是從人底肉體摘去了人底心。不過我反對宗教和神學推論神或（這是一樣的）不朽之必然和存在時所根據的那些前提。我說過了，惟有在幻想中得到滿足的或作爲一個幻想東西之存在根據的那些願望，其實乃是人心底幻想的願望，而不是其實在的真正的願望；我又說過了，宗教幻想力在神性或不朽中所消除的種種限制，其實乃是人性本質底必然的屬性，是不可與人性本質分離的，因之並不是甚麼限制，惟有人底幻想認爲是限制罷了。譬如，人連繫於地域和時間，像那位理性上信仰者所說的，「人底肉體將人束縛在地球上，因之妨害了人去知道月球上或金星上的事情，」——但這對於人並不是甚麼限制。把我束縛在地球上面的那個重力，不是別的，正是表現我與地球之關聯，我與地球之不可分離性。倘使我切斷了我同地球的這個關聯，那我還成甚麼東西呢？不過一個幻影罷了；因爲我本質上是地球生物。我的想到其他星球上去的願望，可見祇是一個幻想的願望。即使這個願望能夠實現出來，我仍要確信：這僅僅是個幻想的愚蠢的願望；因爲那時我住在其他星球上要覺得異常不舒服的，那時我要覺悟還是留在地球上更好些，更合理些，可是已經悔之太晚了。人底願望，其中有好多種並不是爲了實現的；倘使人們以爲人底願望都是要實現的，那就是誤解這些願望了。這些願望祇要始終留於願望地位，祇在幻想中有其價值，其實現將要引起人底最悲慘失望的。永生願望便是其中之一。這個願望倘若實現出來，人將要從衷心上厭倦於永久生命而渴慕死亡的事實上，人不過不願早死，不願橫死或囚死而已。一切都有一個限度——一個異教哲學家說——無

論對於甚麼事情，人們最後都要厭倦的，對於生命也是如此，所以人最後也想望死亡。常態的合於自然的死，透澈生活過了的人底死，可見并非甚麼可怕的事情。老人甚至時常想望死。德國哲學家康德，不耐煩地等待着死，他如此渴望死，但并非爲着死後復活，而是要求他的歸宿。惟有那些不自然的不幸的死，小孩子，青年人以及年富力強的人底死，纔激起了我們去反對死，并造成了對於一個死後新生命的願望，未死者看見了這些不幸的死亡，無論感覺如何恐怖和痛苦，我們卻不能因此便承認有個死後生命，簡單地因爲從這些非常態的死亡——這些，即使數目比自然的死亡還要多些，也仍是非常態的死亡——中至少祇能推論出一種非常態的死後生命，然而這樣一個特殊的死後生命是難以置信的和不合道理的。但正如永生願望一樣，全知願望和無限完滿願望，也是幻想的願望，正是那個不受限制的求知和求完滿衝動使人幻想出來的，日常經驗和歷史都可以證明。人并不要知道一切，祇要知道他所特別愛好和感興趣的東西。具有廣博知識慾的人本是很罕見的，即使有這個人，他也絕不是要無差別地知道一切東西；他不要知道一切礦物，像專門礦物學家一樣，不要知道一切植物，像專門植物學家一樣；他知道了一般的東西就可滿足了，因爲一般的東西恰好適應於他的一般的精神的。同樣，人也并不要能做一切，而祇要能做那他自己覺有特別衝動要去做的事情；他并不努力趨向於一個無限限制的、不定的完滿性，這種完滿性祇能實現於一個神中或無盡的天堂生命中，他祇趨向於一種確定的、有限制的完滿性，限制於一個確定範圍之內的完滿性。我們不僅看見，某些個人達到一定的立場以後，他們的才能發揮到和完成到一定的程度以後，他們就停留着不再進展了；我們而且看見，整個民族也是幾千年之久停留在同一個立場上，沒有動彈。譬如，中國人，

印度人，他們今天還是站在他們幾千年前所站的地方。這種現象，與唯理論者所設想於人的，所安置於天堂無限生命中的那個無限制的完滿衝動，怎麼能夠調和呢？反之，人不僅有一種向前進步的衝動，而且有一種休止在和保持在那業已達到又適應於其本質特性的立場上面的衝動。歷史上的鬭爭，就是從這兩種相反的衝動發生出來的；我們現在的鬭爭也是如此。進步派，革命黨人，要向前進，保守派則要將一切照原樣保留着。但是在對於死的關係一方面來說，保守派大多數是信仰宗教的人，卻不主張保守，而為得延續其存在起見，要在死後生命中施行最澈底的改革，最革命地變換自己的本質；革命派也不是要無限地向前進步的，他們有一定的目的，達到此目的之後，他們就要停住變成保守的了。所以不斷地有其他的新的少年的人起來，他們把那中斷了的歷史紗線繼續紡織下去，這紗線是老進步派實現了他們的願望目的，因之達到了他們的本質和理智底極限以後，所丟棄下來的。人既然沒有無限制的求知和求完滿衝動，同樣也沒有甚麼無限制的，不厭倦的，非地球上事物所能滿足的幸福衝動。人甚至對於不朽有着信仰的人，反而是完全滿意於這個地球上生命的，至少當他得意時候，當他不缺乏必需物品時候，當他沒有遭遇甚麼特殊的嚴重的不幸時候。人祇要剷除這個生命底種種災難，並不要一個本質上不同的其他生命。譬如「格林蘭人以為樂土是在海底，因為他們的食糧大部分是從海裏得來的。他們說，那裏有良好的水，有豐饒的鳥、魚、海豹和馴鹿，人們無須費力便可捕捉得到，甚至在大鍋裏煮得好好的，拿起來吃就是了。」這裏，我們便看到一個例證，一幅畫圖，表現人類的幸福衝動。格林蘭人底願望，沒有超出他們的國土，他們的自然界境界以外去。他們本質上並不要甚麼東西，除了他們的國土供給他們的以外；他們祇要當地所產的東西，

能有良好的品質和豐富的分量。死後在樂土裏，他們仍要捕魚和海豹；他們之所以爲他們，這對他們并不是甚麼限制，也不是甚麼負擔；他們并不要超出他們的「類」——他們本質上的地位和職守以外去；他們祇要漁獵工作在樂土裏能更舒服些和更容易些就好了。這是一個何等樸實的願望啊！文明人當然沒有這樣狹小的願望，他們的精神和生活并不拘束於一個狹小的地域，像野蠻人底精神和生活一樣，野蠻人除了自己國土以外不認識其他的地方，他們的理智沒有伸張到幾個邁爾以外去。文明人則不然，他們——借用上面的例來說罷——不僅願望本國可以食用的動物和果實，而且願望得到最遙遠國土底享樂品；他們的享樂和願望，同野蠻人底比較起來，是多至無限的；雖然如此，他們仍然沒有超出地球上自然界以外去，也沒有超出人類一般本性以外去。在「類」上來看，文明人是同野蠻人一個樣的；文明人并不要他們所不知道的甚麼天堂食物，他們祇要地球上的產品，他們并不要廢止「食」這一回事，祇要廢止那粗野的專限於這個地方產品的享樂。總而言之，合乎理性和自然的幸福衝動，并不超出人底本質以外去，并不超出這個生命，這個地球底本質以外去；這個衝動其實祇要剷除那非必要的，不屬於生命本質的，實際上可以剷除的禍害。由此可見，那些超出人性或人類以上去的願望，譬如簡直不食，簡直不受肉體需要所支配的願望，乃是幻想的願望；因此，那滿足此願望的東西，那實現此願望的死後生命，也就是幻想的東西和生命了。反之，那些願望，沒有超出人類或人性以外去的，不是建立於沒有地基的幻想和不自然的誇張之上而且建立於人類本性實在需要和衝動之上的，——則在人類之中，在人類歷史進展裏面，可以得到實現。說有個宗教的或神學的天堂，有個未來的生命，以爲人類進於盡美盡善之用，——這話，可見除非是人類永

遠停止在一個立場，除非人類在地球上沒有任何歷史任何進步可言，那時纔能够成立；但即使在那種情形之下，這話雖然可以成立，也仍舊不合於真理。何況人類是有一個文化史的——甚至動物和植物在時間過程之中也在變化自己和改進自己，以至我們在自然界中不能發現和證明甚麼是這些物種底先代了！有無數的東西，我們的祖先不能做的，也不知道的，現在我們能做了，也知道了。試舉一個例，這例我在我的從人學觀念論不朽問題書中已經舉過了，但我禁不住要在這裏再舉一次，因為這例是十分恰當的。哥白尼臨死時候，懊恨他一生沒有一次看見過水星，無論他如何渴望如何努力去看。現在，天文學家拿着他們的優良望遠鏡，連白天也看得到水星了。人底願望，祇要不是幻想的，就可以這樣在歷史進程中，在將來，實現出來。如此，我們現時認為祇是願望的東西，將有一個時候實現出來；無數的事情，在現時信仰觀念和宗教機關底傲慢的護持者和保衛者看來，甚至在現時社會的和政治的狀況說來，是不可能的，但將有一個時候要變成實在的事情；我們現時所不知道而願意知道的無數事情，我們的後代將會知道。所以，我們拿着人類和人性來代替神性底位置（在神性中祇能實現人底那些沒有根據的誇張的願望），拿着文化來代替宗教底位置，拿着我們墳墓以外的地球樂園，拿着歷史底將來，人類底將來，來代替我們墳墓以外的天堂樂園。基督教是以實現那不可實現的人類願望為目的，但正為如此就忽略了那可以實現的人類願望。基督教允許人以永恆生命，以此斷送了人底受時間限制的生命，要人去信任上帝幫助，以此斷送了人對自己力量的信任，要人去信仰天堂上更好的生活，以此斷送了人對地球上能建立更好生活的信仰，斷送了人實現此生活的努力。基督教拿着人在幻想中所願望的東西給予於人，但正為如此就沒有給人以

人在事實上所要求和願望的東西。人在他的幻想中要求一種天上的無稽的幸福，事實上則是要一種地上的合理的幸福。所謂地上幸福，當然不是指財富、奢侈、榮華、貴顯、闊綽及其他虛浮事情而言，而是僅指那必要的東西來說的，無此必要的東西，人便不能過着人性的生活。但是，世間有無量數的人缺少生活所需的最必要東西啊！根據這個理由，那些基督教徒便宣布說：否認有天堂這事，乃是罪惡的或無人道的事情，因為如此就從地球上不幸的人那裏奪去了唯一的安慰，奪去了對於一個更好的天堂生活之希望了。基督教徒現在還以為天堂底道德上意義，天堂和上帝底統一，就在這裏；因為沒有天堂，便沒有甚麼賞罰，甚麼公理了，至少那些非由自己罪過而過着痛苦和不幸生活的人，必須在天堂得到補償的。不過這個替天堂辯護的理由，祇是一種藉口，因為人們根據這個理由，至多祇能推論出一種為不幸人而設的天堂或不朽，而不是為其他的人而設的，不是為那種人，他們在地球上已經足夠幸福的，找得到必要的手段以滿足和發展他們的人性的需要和才具了。根據上面的理由說來，對於那種人祇有兩條道路，他們或者是死了便不存在了，因為他們已經達到人類願望底目的了，或者在天堂上要過着比塵世間更不好的生活，要處於他們的兄弟輩以前在塵世間所佔據的地位。譬如堪察加人就確實相信：在這世界是貧窮的人，到另一世界就變成富人，反之富人要變成窮人，如此這兩個世界合算起來就有一種平等存在。但那些根據上述理由來替天堂辯護的基督教先生們，是不要這個，而且不信這個的；他們在天堂上仍然要同不幸的人，同窮人，一樣地生活着。

這個替天堂辯護的理由是如此，那個替神底信仰辯護的理由也是如此；好多學者口頭上掛着那個理由，他

們說；無神論固然是對的，他們自己也是無神論者，但無神論乃是學者先生底事情，而不是一般人底事情，不是爲着一般民衆，所以公開傳播無神論乃是不妥當的，不合用的，甚至有罪過的事情。不過，說這類話的先生們，是拿着空泛不定的甚麼「民衆」字眼，來掩飾他們自己的搖擺，糊塗和寡斷；「民衆」祇是他們的一個藉口罷了。凡是人真正確信的事情，人不僅不怕說出來，而且必須公開說出來。凡是沒有勇氣走到光明來的東西，也就沒有忍受光明的力量。那個害怕光明的無神論，可見是一種完全無價值的和空洞的無神論，牠沒有甚麼話可說的，因此牠也不敢表示自己的意見。那些祕密的或暗中的無神論者僅僅自言自語或自己思想說：「沒有神存在。」他們的無神論僅僅包含於這句否定的話當中，而且在他們那裏，這句話是孤獨存在着的，所以一切都保留着原來的樣子，雖然他們有了無神論。如果無神論不是別的，祇是一種沒有內容的純粹的否定，那牠當然不適用於民衆，即不適用於人，於公衆的生活；但這僅僅因爲牠無論對於甚麼都不適用。不過無神論，至少真正的不怕光明的無神論，同時也是一種肯定。無神論否定那從人類抽取出來的東西，即所謂神，祇爲的要拿人底實在本質當作真正本質來代替神底位置。有神論，對於神的信仰，反是否定的；牠否定了自然界，世界和人類；在神面前，世界和人，成了一文不值的東西，未有世界和人類以前就有神，沒有世界和人類，神也能夠存在，神就是世界和人類底「無」，至少虔誠的宗教信徒相信神隨時可以毀滅世界的，在真正有神論者看來，沒有甚麼自然界底力和美，沒有甚麼人類德行，信神的人從人類和自然界奪去了一切，祇爲的拿來裝飾和點綴他們的神。譬如聖奧古斯丁說：「惟有神是可愛的，整個世界，即一切感性的東西，則是可惜的。」路得在一封拉丁文書信中說：「神要做唯一的朋友，否則不

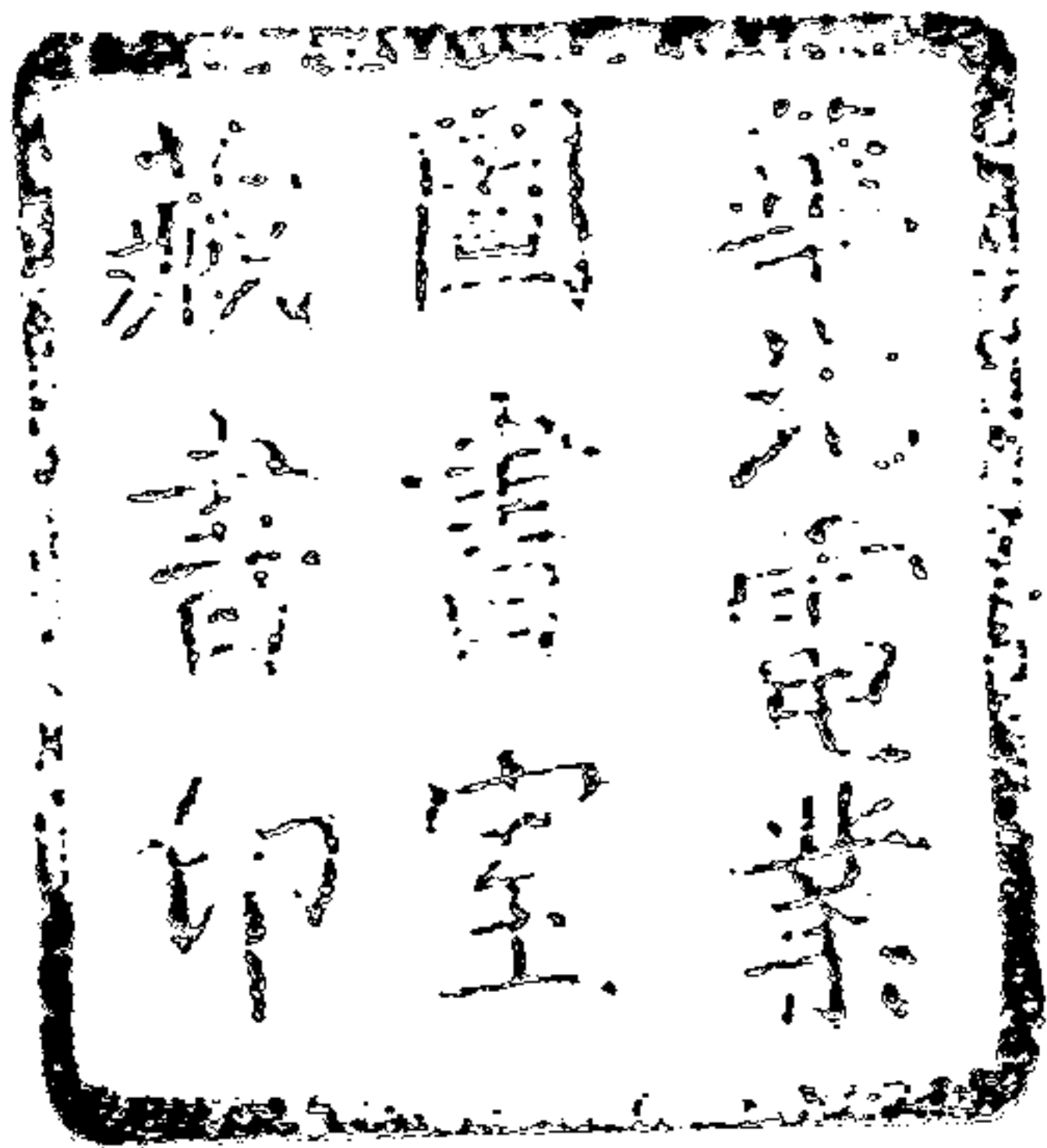
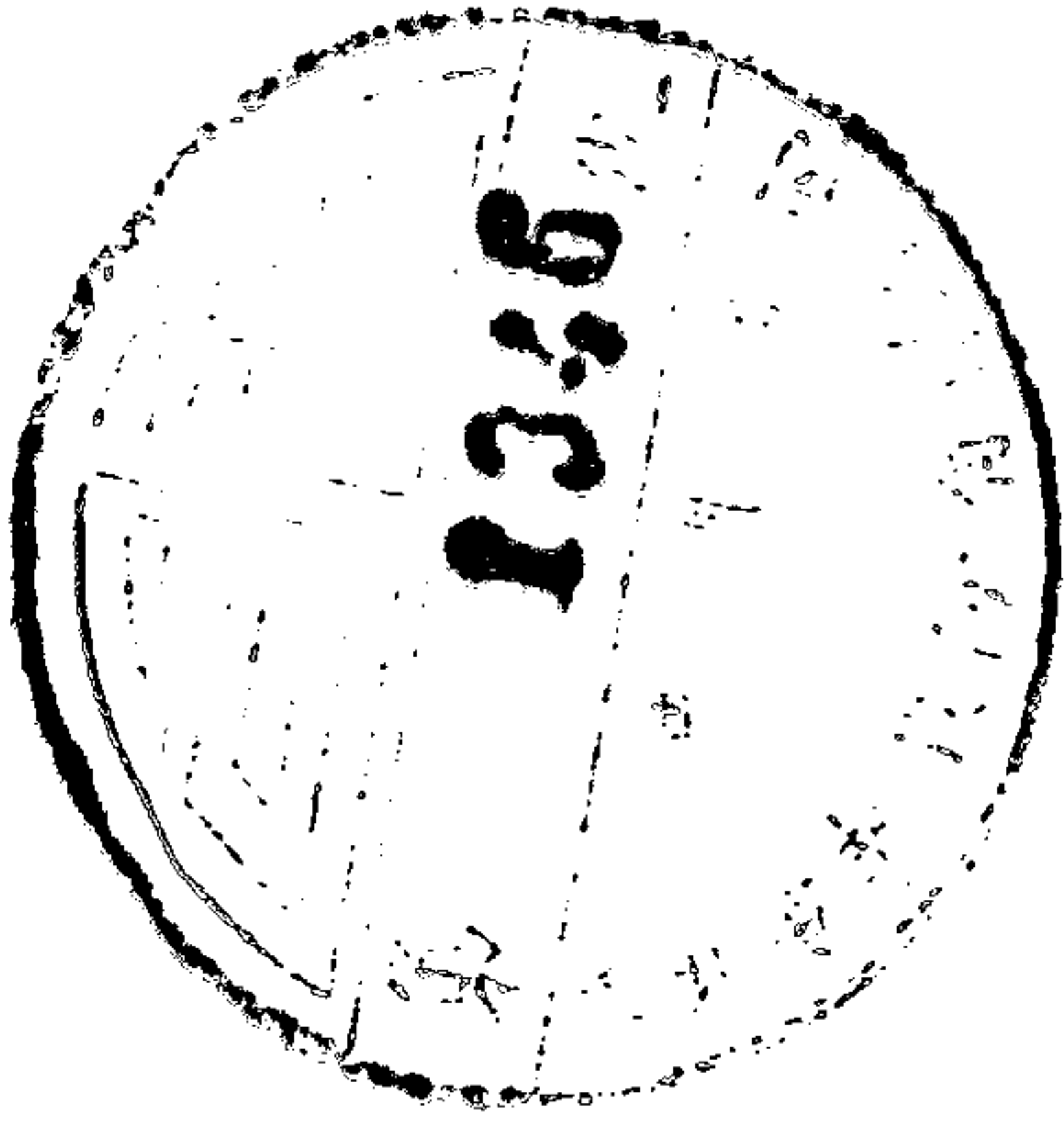
做朋友。」他在另一封信中又說：「惟有神值得信仰，希望和愛；所以這些也叫做神學上的德行。」可見有神，論是「消極的和破壞的，」牠的信仰僅僅建立在世界和人類即實在人類底虛無性上面。但現在，神既然不是別的，正是那個抽象的、幻想的、被幻想力獨立化起來的人類和自然界底本質，由此又可見：有神論是爲了一個純粹思想上和幻想上的東西而犧牲了人和事物底實在生命和本質的。反之，無神論則爲了實在生命和本質而犧牲了思想上和幻想上的東西。無神論所以是積極的、肯定的，牠將有神論所奪去的那種重要性和尊貴性交還給自然界和人類，牠使得自然界和人類蘇生過來，牠們最好的力量以前給有神論吸盡了的。我們以前已經看見，神是嫉妬自然界，嫉妬人類的；神要唯一地受人崇拜，愛和服侍，要惟有自己存在着，其他一切都應消滅；換一句話說，有神論是忌刻人類和世界的，牠不希望牠們得到甚麼好處。但嫉妬和忌刻乃是破壞的否定的感情；無神論則是寬洪的，慷慨的，牠歡喜各人底意志和才能，牠誠心地欣悅於自然界底美和人底德行。但欣喜、愛，並不是破壞的，而是鼓勵的，肯定的。

無神論是如此，那對於天堂的否定也是如此，這本是不可與無神論分離的。倘若這個否定祇限於一種空洞的，沒有內容和效果的否定，那麼還是讓天堂存在着好，至少天堂存在或不存在都是一樣的。否定天堂，就必須肯定今世；否認天上將有一個更好的生活，就必須要求改善地上的生活，就必須將更好的未來生活從那袖手靜待的信仰對象，轉變爲義務，爲人類積極活動底一個對象。這當然是萬分不公平的事情，即有些人佔有一切，其他的人則一無所有，有些人浪費着生命，藝術和科學上一切享樂品，其他的人則連最必需的東西也得不到。但若是由

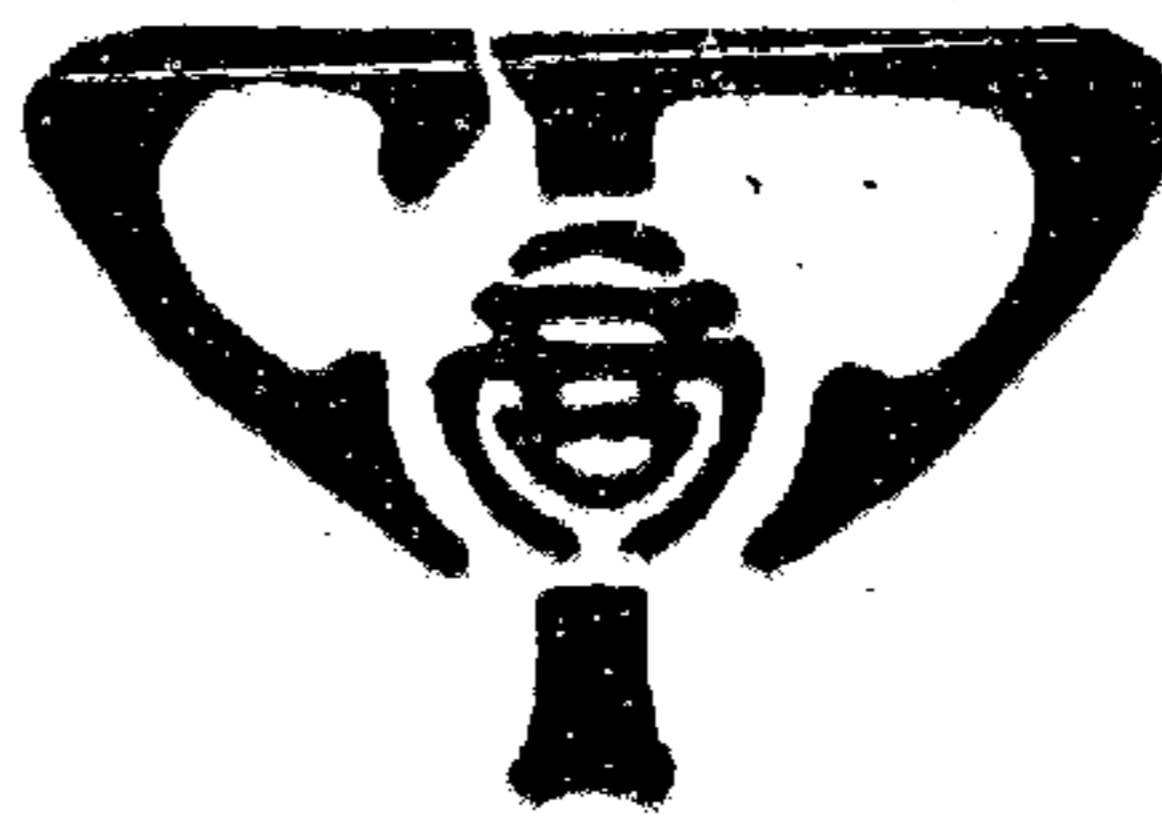
此推論說：必須另外有個生命，人在地球上所缺乏的東西所遭受的痛苦將在那裏得到補償，——那便是愚蠢的念頭了。如此推論，就好像我要從我們國內從前有過的秘密審判底缺陷，來推論說：天上必須有個公開的和對面的審判制度一樣地愚蠢。根據人生上現有的種種不公平和禍害，祇能做出一個必然的結論，即唯一用意志和勢力去改革牠們，而不是去信仰一個天堂，這個信仰反而使得人袖手靜待而不去撼動牠們。

人們可以反駁我說：姑且承認，我們的社會生活和政治生活上種種不好事情將來可以改革得了的，但那時對於那些因這種種不好事情而受苦而且死去了的人，究竟有甚麼用處呢？一個更好的將來，對於一般過去的人，究竟有甚麼關係呢？當然沒有甚麼關係，但天堂對於他們也是沒有甚麼關係的。天堂帶着牠的救治手段來得太遲了，牠救治一個禍害是在禍害已經過去以後，是在死時候或死去以後，即在人沒有了禍害感覺，因之也沒有了政治需要時候；因為死雖然對於我們是不好的，至少當我們還活着并想像死奪去了我們的生命連帶也奪去了我們，對於善美和舒適的感覺和意識時候，但也有一種好處，即解除了我們的感覺和意識，同時也解除了我們的一切禍害，煩惱和痛苦。那產生天堂的愛，那拿着天堂來安慰受苦的人的愛，乃是對於病死後的人的藥物，對於渴死後的人的飲料，對於餓死後的人的食品。所以我們還是讓死人平安休止着，不要去騷擾他們罷！這裏，我們還是學着異教徒底榜樣罷！異教徒對着墳墓內他們的親愛的死人喊說：舒舒服服地休息着你們的骨頭罷！平平安安地休息着罷！基督教徒則不然，那些唯理論派在臨死者耳邊唱着有趣的無限地活着長着罷之歌，那些虔誠派靈魂醫生像愛森巴特博士一般地 (S. Ia. Doctor Eisenbart) 又利用着對於死的畏怖把那對於神的畏怖灌

注於人，以爲其天堂幸福之保證。」所以我們還是放開死人，而僅關心於活人底事情罷！倘若我們不是信仰一個更好的生活，而是要求一個更好的生活，而且不是單人獨力去要求，而是合羣聚衆去要求，那麼我們也將可以造成一個更好的生活了，至少我們將剷除了自古至今人類所遭受的種種傷心慘目的不公不平的事情。但是爲的要求這個并實現這個，我們就必須拿着對人的愛，當作唯一的真正的宗教，來代替對神的愛，必須拿着人對自己的信仰，對自己力量的信仰，來代替對神的信仰，必須相信：人類命運不是依賴於人類以外或以上的甚麼東西，而是依賴於人類自己，相信：人底唯一的魔鬼就是人，就是野蠻、迷信、自私和兇惡的人，人底唯一的神也就是人自己。說了這幾句話，我便結束我的講演了；但願我完成了在這回講演所擔負的使命，這使命我在開頭某次講演時（見第三講）已經說過的，即是要使你們從神底朋友轉變爲人底朋友，從信仰者轉變爲思想者，從祈禱者轉變爲工作者，從基督教徒（他們自己供認，他們「一半是禽獸，一半是天使」）轉變爲人，爲完全的人。



15207



門	
牌	
號	1346